

Hans Ulrich Gumbrecht

El espíritu del mundo en Silicon Valley

Vivir y pensar el futuro



Prólogo de Santiago Satrustegui

abante) (

DEUSTO

Índice

[Portada](#)

[Sinopsis](#)

[Portadilla](#)

[Prólogo](#)

[Para empezar](#)

[La presencia animal](#)

[El espíritu del mundo ondea sobre el Pacífico: vivir con intensidad \(y pensar arriesgando\) en California](#)

[Impresiones sobre Silicon Valley.](#)

[Invisible pero real: el secreto de un no lugar](#)

[Steve Jobs o el culto a los muertos en California](#)

[El carisma es la facticidad de Silicon Valley.](#)

[«Startups»: ¿la última versión del sueño americano?](#)

[Los graduados de Silicon Valley.](#)

[Nueva riqueza, pero sin escándalo](#)

[Reflexiones sobre Silicon Valley.](#)

[¿Hacia dónde se dirigen los enérgicos?](#)

[Así funciona la inteligencia del futuro](#)

[La verdad se desoculta en la tecnología](#)

[Pensar de manera arriesgada en la actualidad](#)

[La dialéctica de la microagresión](#)

[Los suburbios: elogio de la periferia](#)

[Constelaciones en el planeta](#)

[Nuestro amplio presente igualitario](#)

[El ni-ni mundo sigue siendo aterrador](#)

[La nueva Internacional de los seudocultos](#)

Atreverse a pensar

La finitud de la humanidad

Definitivamente, habrá una próxima catástrofe

El crepúsculo de la realidad

Debate sobre el género: más allá de la igualdad

Irritaciones entre América y Europa

Trump o sobre el anhelo y la falsa nostalgia

América, ¿estás (aún) mejor?

Aires de tormenta del sur de Norteamérica

Hermoso y suave socialdemocratismo

Revalorizar los activos económicos

Tiempo de malestar

El nuevo anhelo de intensidad

Conversaciones

«No hay que relajarse»

«Ésa es exactamente la palabra: serenidad»: Gumbrecht y Suiza

«Estamos creando una superinteligencia artificial que aprende por sí misma»: los jóvenes salvajes de Silicon Valley.

«Así piensan los niños, pero no las personas adultas»: los profesores de los jóvenes salvajes de Silicon Valley.

Información biográfica

Fuentes y agradecimientos

Notas

Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

[¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!](#)

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora

Descubre

Comparte

Sinopsis

Tras vivir durante décadas en Silicon Valley, cerca de la universidad donde da clases de literatura, Hans Ulrich Gumbrecht, uno de los intelectuales europeos más respetados, se dio cuenta de que residía en el centro del mundo. En aquella sucesión de edificios anodinos, destartalados, parecidos a naves industriales, se encontraban las sedes de Facebook, Apple o Google, las empresas que condicionan las sociedades actuales.

¿Qué hace que Silicon Valley, Palo Alto, Cupertino o Mountain View sean lugares especiales? ¿Por qué en ese lugar de California se ha concentrado tanto talento y optimismo? ¿Por qué personajes como Steve Jobs, Mark Zuckerberg o Bill Gates encarnan nuestra época? ¿Qué dice de nuestro tiempo esa confluencia de distintos acentos, estudiantes ambiciosos y millonarios discretos que se reúnen en un sitio concreto para desarrollar una tecnología que supuestamente convierte la geografía en algo irrelevante?

Cargado de erudición literaria y filosófica, y con una enorme curiosidad por entender a dónde nos lleva Silicon Valley, Hans Ulrich Gumbrecht desvela la mirada más original sobre el mundo tecnológico.

Porque si un filósofo quiere entender el mundo, debe empezar por mirar su centro.

EL ESPÍRITU DEL MUNDO EN SILICON VALLEY

Vivir y pensar el futuro

Hans Ulrich Gumbrecht

Edición de René Scheu con la colaboración de Manuel Müller

Traducción de Silvia Yusta



EDICIONES DEUSTO

Prólogo

El problema de que, como decía José Ortega y Gasset, «la realidad se ofrezca en perspectivas individuales» es que todo el mundo esté convencido de que la suya sea la buena y que además pretenda contárnosla. Habiendo tantas, se hace difícil encontrar una perspectiva que valga verdaderamente la pena. Y éste es precisamente el interés principal de este libro. Pone a nuestro alcance la forma de ver el mundo de un sabio, Hans Ulrich Gumbrecht, quien ha sido, además, gracias a su singular peripecia biográfica, testigo de excepción de los cambios fundamentales que se han producido tanto en Europa como en Estados Unidos en los últimos cincuenta años.

Profesor de éxito en Alemania, donde siendo muy joven había llegado ya a lo máximo que un sistema igualitario le podía ofrecer, se encuentra con la oportunidad de aspirar a nuevos retos y se convierte en un exitoso profesor de humanidades en Stanford, la universidad más especializada técnicamente y más orientada al desarrollo del capitalismo global. Incluso ya jubilado, después de haber compartido residencia treinta años con el «espíritu del mundo», decide seguir viviendo allí sin bajar un ápice la intensidad de su atención.

Antes había pasado por España y había vivido en Salamanca. Tiene una hija española y le encantan nuestro país y nuestras tradiciones. Que domine nuestro idioma a la perfección, con una gran precisión a la hora de escoger las palabras que utiliza, le convierte en un magnífico conversador y hace que su perspectiva, sea única para nosotros. Además, la personalidad de «Sepp», que es como le gusta que le llamen sus amigos, es la antítesis de la que esperamos encontrarnos cuando pensamos en un alemán. Cercano, directo y simpático, nos reconcilia con el sur de Alemania que es de donde él proviene.

Recomiendo mucho la lectura de este libro, fruto del pensamiento arriesgado de un pensador imprescindible en los momentos de despiste generalizado que estamos viviendo en el mundo. Cuando el pensamiento políticamente correcto se va convirtiendo cada vez más en una herramienta de autocensura

para todos, las opiniones y la visión de Gumbrecht sobre los temas cotidianos son un pinchazo en nuestras conciencias y una buena razón para no dejar nunca de pensar.

Desde Abante hemos creído siempre que las humanidades, y en general la reflexión sobre nuestras vidas, juegan un papel fundamental en nuestra relación con el mundo y que hay conceptos como el mérito, el compromiso y el esfuerzo que ni deberían perderse, ni deberían relativizarse. En este libro hay ideas muy profundas respecto a nuestro presente que nos parecía muy importante que pudieran leerse en nuestro idioma y por eso hemos querido contribuir a su traducción.

Seguro que le va a gustar...

Y, sobre todo, no le dejará indiferente.

SANTIAGO SATRÚSTEGUI,
presidente de Abante

Para empezar

La presencia animal

Camiseta negra, chaqueta de pana negra, vaqueros y como único detalle extravagante un par de zapatos de cuero italiano de color marrón claro. Éste es el uniforme de trabajo del filósofo y romanista Hans Ulrich Gumbrecht. Así como Mark Zuckerberg se enfunda siempre una camiseta blanca, Gumbrecht viste de negro en todo momento. Estilo Silicon Valley. Se trata de una elección tan básica que le hace a uno la vida más fácil, despeja la mente para otras cuestiones. Además, crea tendencia. El atuendo de Gumbrecht es simplemente genial. En otras palabras, muy poco alemán y en absoluto propio de un profesor. Su aspecto oculta un momento clave de su vida, le permite diluir la salvaje década de los años sesenta de la República Federal de Alemania en el presente empresarial estadounidense. A alguien como Gumbrecht le debe encantar eso. No es una persona irónica, pero sí un tahúr que sabe cómo jugar con las expectativas del público.

El fondo negro resalta sobre todo esa parte del cuerpo que atrae inmediatamente la atención del que se encuentra con Gumbrecht por primera vez: su peculiar cabeza. El pelo blanco, con un corte a cepillo y peinado con los dedos, apunta hacia todas direcciones. Un hombre lleno de energía y vitalidad. Entre la nariz y el labio superior, un imponente bigote, vestigio de tiempos pasados. La cara muestra sus arrugas, los ojos verdes se iluminan incluso cuando están encontrando el sueño. La frescura se alía con la severidad y el esfuerzo.

Apenas asimilada esta primera impresión, Gumbrecht comienza a hablar. Su voz profunda y sonora atrae con su misteriosa intensidad. La verdadera magnitud de Gumbrecht aparece en cuanto empieza a hablar. Y cuando habla, llena el espacio, no importa cuán grande sea, con su presencia física y su voz. La gente lo escucha hechizada. Entonces se encuentra en su elemento, interactúa con el público, lee sus rostros, se embriaga con ellos y alcanza su apogeo. En esos momentos todo parece posible, la concentración en el instante en que se producen los pensamientos es total. Gumbrecht es una

máquina perfecta de crear ambiente, una persona con talento apasionada consigo misma, un maestro y un actor del *hic et nunc*. Lo que cuenta es lo que pasa aquí y ahora, lo que nos afecta aquí y ahora, nada más.

Gumbrecht adopta una posición transversal en el panorama intelectual del posestructuralismo, que valora, y a cuyos artífices, con los que se le relaciona una y otra vez, conocía personalmente. Pero esta asociación es errónea. Mientras los posestructuralistas se esfuerzan de manera obsesiva por exponer toda la presencia del sujeto y del mundo como una ilusión o una construcción subjetiva, Gumbrecht se aferra con obstinación a la experiencia inmediata del hombre, que siempre requiere una espacialidad y temporalidad concretas.

Tomemos a Jacques Derrida como ejemplo representativo. Para él, la metafísica occidental, que supuestamente equipara el ser con la presencia, se basa en el sistema del «oírse hablar»; ¹ a este «fonocentrismo» le siguen todo tipo de cosas malas, como el «logocentrismo», el «etnocentrismo» y el «falocentrismo». Gumbrecht es completamente diferente. El gran gesto no le es ajeno, pero en sus digresiones siempre permanece concreto, ilustrativo, con los pies en la tierra. De Derrida le interesaba no tanto su pensamiento, su erudición o su discurso como su aura. Derrida cultivó esa aura de admirable gurú intelectual con gran habilidad, como bien recuerda Gumbrecht. ² Lo cual indica que el hombre sigue siendo una presencia animal que sólo funciona en su propio entorno. La escena primigenia de la antropología de Gumbrecht evoca un antiguo seminario griego carente de aparatos tecnológicos: uno se escucha a sí mismo hablar, y reverbera en uno mismo y en su público. Éste es un ejercicio de presencia aplicada y demostrada. Sí, se puede decir que Hans Ulrich Gumbrecht actúa como el antídoto perfecto para Jacques Derrida y todos sus discípulos: no deconstrucción, sino ambición; no relativizar, sino impresionar; no el perfume de la frivolidad, sino, siempre que sea posible, la intensidad real de lo vivido.

La revolución intelectual de los filósofos franceses apenas dejó huella en Gumbrecht, pero ahora la tecnología parece

desafiar seriamente su comprensión del hombre. En la era digital, «el ser en el mundo» ha cambiado de manera fundamental: todos estamos mirando con fijeza una pantalla, que nos conecta de forma equidistante con todos los seres humanos vivos del planeta al mismo tiempo. La dimensión espacial concreta desaparece. Todos conocemos las extrañas y a la vez cotidianas situaciones que se producen: sentados juntos en el mismo restaurante, a una distancia física ínfima, pero comunicándonos a través del *smartphone*. La persona presente está ausente, la persona ausente está presente. Cuando la espacialidad desaparece, la experiencia subjetiva del tiempo cambia. En la era digital, invocamos y consultamos el presente en cualquier momento a través de una pantalla iluminada, que hasta cierto punto está siempre presente; al mismo tiempo, el futuro parece cada vez más lejano, incluso inimaginable, sólo se vislumbra, si es que llegamos a hacerlo, como un escenario catastrófico. Vivimos desde hace mucho tiempo en un «amplio presente de simultaneidades» (Gumbrecht) sin ser capaces de evaluar el significado y la trascendencia de esta evolución. Podemos cuestionarnos, como Gumbrecht, una y otra vez en qué nos convertiremos, qué será algún día del hombre actual.

Ésta es la mirada con la que Gumbrecht se aproxima a su inminente presente en California. Cuando aceptó la oferta de Stanford en 1989, no tenía ni idea de que estaba entrando en el ojo de la tormenta, aunque sus nuevos, y realmente notables, estudiantes no tardaron en dejárselo claro. No buscaban completar un mero trámite académico, sino aprender de las «humanidades» para aplicarlas a la vida, para transformar esa vida en la mayoría de los casos programando delante de una pantalla. Gumbrecht decidió asumir la tarea que el azar le había encomendado: ser un observador conmovido y conmovedor de lo que sucede a su alrededor en Silicon Valley, *hic et nunc*.

La revolución digital ocurre en un lugar muy concreto y con una narrativa propia. Así se confirma el principio de Gumbrecht de que el espacio y el tiempo determinan de forma inevitable el pensamiento y la acción del ser humano. El caso de Silicon Valley, en palabras del emprendedor de internet Peter Thiel, es de todo punto paradójico: «La revolución

tecnológica de internet en realidad pretendía derrotar a la tiranía de la ubicación y de la geografía. Y, aun así, todo ocurrió aquí, en este lugar». ³ ¿Cómo es posible? ¿Cómo puede ser que en un espacio relativamente reducido, entre San José y San Francisco, que apenas distan cincuenta kilómetros entre sí, surja tal intensidad intelectual capaz de afectar y alterar para siempre la forma de vida de todas las personas del planeta? ¿Casualidad? ¿Un plan? ¿El destino? ¿Cuáles son las fuerzas motrices? ¿Cómo funcionan las mentes de estas personas que viven el aquí y el ahora? ¿Cómo perciben el mundo de hoy y el de mañana? Este libro gira sobre todo en torno a la espacialidad y la temporalidad tan específicas de Silicon Valley o, descrito según la terminología clásica europea, en torno al espíritu de Silicon Valley, que hace ya tiempo se erigió en espíritu del mundo.

Al mismo tiempo, este hilo conductor constituye los cimientos para la singular biografía, aún por escribir, de un «intelectual sensible» situado en la encrucijada entre el viejo y el nuevo mundo. Se mezclan las percepciones con las reflexiones, las contrariedades con las actuaciones. Expresa la fascinación de captar el presente que determinará nuestro futuro. Nada permanece tal cual es. ¿Qué saldrá de un cambio permanente? ¿Qué desaparecerá incluso antes de materializarse? ¿Qué conseguirá hacerse realidad vislumbrando sólo sus inicios? Peter Sloterdijk calificó con acierto a Gumbrecht de «gran recordador». ⁴ Hijo de dos médicos de Wurzburg, se inspira en el rico acervo de la historia intelectual de los últimos dos mil quinientos años para escribir a su manera sobre el impacto del presente, que será nuestro futuro, como si ya fuera pasado. El resultado es un efecto único de serenidad y un canal hacia una percepción intensa. Gumbrecht está del todo presente en cada línea de sus textos: por un lado, completamente concentrado en sí mismo; por el otro, en el mundo. Precisamente él, que enseña en la que es probable que sea la universidad de élite más técnica y capitalista del nuevo mundo, demuestra por qué las humanidades son más necesarias que nunca: orientan hacia una vida libre y plena, concilian la erudición y lo pragmático del mundo. Por eso, este libro también podría haberse titulado

de otra manera: *Sobre los usos y las ventajas de las humanidades para una vida intensa (y pensar osadamente en todo momento)* .

Pero eso sería volver de nuevo a la vieja mentalidad europea. Al fin y al cabo, la vida es pensar *in actu* , en el acto. Y pensar es experimentar *in actu* . ¡Quién quiere enseñar cuando todavía hay tanto que aprender!

RENÉ SCHEU,
AGOSTO DE 2018

El espíritu del mundo ondea sobre el Pacífico: vivir con intensidad (y pensar arriesgando) en California

En los manuales, a Georg Wilhelm Friedrich Hegel se le considera el fundador de la disciplina que aún a día de hoy llamamos filosofía de la historia. Nos referimos a la especulación filosófica de los principios, especialmente en el desarrollo del espíritu, que permite a los expertos en la materia ofrecer una visión fiable del futuro a partir del análisis del pasado y del presente. El proyecto de Hegel, en realidad, sólo se empieza a entender cuando formulamos el conocimiento de una manera más elemental y, por lo tanto, más radical. Ningún otro filósofo de la tradición occidental ha puesto el tiempo al frente de sus teorías como Hegel. Si la concentración absoluta sobre un objeto exige que se comprendan todas las dimensiones de ese objeto, solamente un texto puede dar cuenta de esto de forma secuencial. Este orden de fenómenos en el tiempo es lo que llamamos historia, si bien sólo desde principios del siglo XIX. Lo que Hegel inventó no es, estrictamente hablando, la filosofía de la historia, no se trata de que el mundo, que siempre se había percibido desde una perspectiva histórica, por fin se comprenda desde una perspectiva filosófica. Su innovación consistió en desarrollar una nueva filosofía del tiempo, que dio forma a nuestro concepto de historia. Sin Hegel no existiría la filosofía de la historia en el sentido moderno.

Se centra en el espíritu, la conciencia y la razón, como la criatura de los tiempos modernos que es. Es posible remontar este, por así decirlo, pesado enfoque a muchísimas referencias intelectuales, al menos hasta principios del siglo XVII; basta con mencionar, por ejemplo, a Descartes. Como resultado, el cuerpo humano, al igual que el espacio como dimensión que emerge de la presencia del ser humano en el mundo, pasó a un segundo plano. Visto así, debería sorprendernos que Hegel, aunque filósofo del tiempo, sintiera durante toda su vida

fascinación por los espacios concretos en los que el espíritu del mundo actuó y se personificó en diversos momentos de la historia. Un ejemplo concreto. Siendo docente en la Universidad de Jena, Hegel fue testigo de cómo el emperador francés Napoleón recorrió la ciudad después de vencer a las tropas alemanas. A continuación, escribió entusiasmado a su amigo Friedrich Immanuel Niethammer:

Vi al emperador, esa alma del mundo, cabalgando a través de la ciudad para explorarla; es realmente maravilloso ver a un individuo como él aquí en un lugar concreto, sentado sobre un caballo, trascendiendo el mundo y dominándolo. ¹

La importancia —importancia histórica— de esta cita y de su aparente e inusual inmediatez es que Hegel no considera a Napoleón como una alegoría o un símbolo del «alma del mundo» (en años posteriores optará por «espíritu del mundo»), ni concibe que el alma del mundo esté distribuida de manera uniforme a través del espacio. Para Hegel, el alma del mundo encuentra en Napoleón, en este individuo y cuerpo específico, su «concentración»; y a través de su poder, su realización y efectividad plenamente espirituales.

En los textos y ponencias de Hegel encontramos por doquier intuiciones espaciales de este tipo. En su *Estética*, por ejemplo, lleva a su apogeo el arte griego del siglo v a. C. (especialmente la escultura). ² De hecho, se convirtió en proverbial la afirmación de Hegel de que el espíritu del mundo se reencontró consigo mismo en Prusia, y por tanto también en su filosofía, y había traído el fin de la historia. Después de la muerte de Hegel en 1831, la derecha hegeliana se aferró a esta visión concluyente de que la historia había llegado a su fin. Por otro lado, la izquierda hegeliana, entre ellos un joven Karl Marx, quiso mantener un futuro abierto para su propio presente. Hegel se llegó incluso a plantear cómo se comportaría el espíritu del mundo en esos años en Estados Unidos, aunque no llegó a un diagnóstico favorable.

El exceso de la población europea ha ido a verse en América. El caso puede compararse con lo que hace tiempo hemos visto en las ciudades imperiales alemanas. Estas ciudades tenían muchos fueros de comercio y hubo no pocos emigrantes que buscaron refugio en sus proximidades para gozar de esos derechos. Así, junto a Hamburgo, nació Altona; junto a Fráncfort, Offenbach; junto a Núremberg, Fürth, y junto a Ginebra, Carouge. [...] En relación semejante hállase Norteamérica con respecto a Europa. ³

A pesar de este mensaje tan poco alentador, que aún pervive con cierta condescendencia entre los intelectuales europeos hacia la cultura estadounidense, yo, como norcaliforniano (desde 1989) nacido en el sur de Alemania y como ciudadano estadounidense (desde 2000), he desarrollado una filosofía opuesta o una mitología del presente: si Hegel estuviera vivo a día de hoy y se cuestionara dónde está el espíritu del mundo, lo ubicaría al norte de San José y al sur de San Francisco, en Silicon Valley, el centro de la industria tecnológica.

Las posibles semejanzas entre este lugar y la experiencia de Hegel con el emperador francés en 1806 son tan sorprendentes como precisas. En primer lugar, está la «concentración» espacial de un foco de actividad que «se extiende por el mundo» y que en pocos años ha cambiado tanto el día a día como las opciones futuras casi en igual medida que las amenazas a (casi) todas las personas. En segundo lugar, se puede observar la emergencia de este efecto desde un punto de vista práctico e inteligente: la estrategia bélica del emperador francés en 1806 es a día de hoy la programación (en contraste con el discurso más bien plano de Silicon Valley de crear un «mundo mejor» a través de la tecnología). De hecho, nosotros, los humanistas, hemos experimentado la difusión de esta energía semana tras semana en nuestro «Philosophical Reading Group» de la Universidad de Stanford, sobre todo cuando participaban estudiantes de las especialidades de Ciencias de la Computación, Ingeniería Eléctrica o Sistemas Simbólicos. Por último, hay que mencionar la determinación de los mejores programadores, que nos recuerda a la *voluntad de poder* de Nietzsche, para seguir el camino ya claramente definido y decidido de desarrollar una inteligencia superior a la humana, imposible de concebir sin la pesadilla asociada de que acabe por someter a la humanidad. La pregunta que subsiste es ¿quién asumiría el papel de Napoleón en el escenario californiano de nuestro tiempo? Si se admite que el emperador autocoronado realmente fue responsable de sus éxitos militares gracias a su genialidad estratégica, entonces los Elon Musk, Peter Thiel y Mark Zuckerberg de hoy no pueden reemplazarlo. Hace tiempo que ya no están en el panorama del desarrollo de la inteligencia artificial; en el mejor de los casos se encargarían tan sólo de su puesta en

escena. Quizá Steve Jobs fue el único personaje napoleónico en el norte de California. Mantuvo al mundo en suspense hasta el momento de su muerte con nuevas visiones y una fe mesiánica en su materialización.

En cualquier caso, la trascendencia hegeliana de Silicon Valley se debe tanto a las potenciales amenazas contra la humanidad que suponen los progresos que allí se desarrollan, como a los avances cotidianos que nos ha aportado la vanguardia digital, percibidos la mayoría como placenteros. De hecho, tal descripción de Silicon Valley incluso encontraría en la costa Este estadounidense poca aceptación, y, en Europa, esto lo sé por propia experiencia, se interpretaría como una provocación en toda regla o como un síntoma de la ingenuidad «típica de los norteamericanos». Oigo decir a los escépticos que esa ingenuidad a un exeuropeo le parece tan horrible como la ropa de colores demasiado estridentes. Yo, por el contrario, creo que Hegel no habría dudado en involucrarse en las ideas de Silicon Valley como una oportunidad para revivir en Europa el pensamiento valiente.

Puedo afirmar que mi opinión no está ligada a ningún motivo ulterior. Ni mi disciplina académica, ni mi forma de vida, ni mis intereses económicos tienen un impacto positivo en Silicon Valley. Ni siquiera tengo un iPhone, no como protesta intelectual, sino porque las constantes interrupciones son incompatibles con escribir, que es mi principal actividad profesional (y porque puedo permitirme, a estas alturas de mi trayectoria profesional, mantener esa distancia). Además, no uso el portátil en el que estoy escribiendo estas palabras de manera diferente a la que usaba mi (pesada) máquina de escribir eléctrica IBM en los setenta. Tener activos de Silicon Valley está en cualquier caso fuera de discusión debido a mi flagrante incompetencia financiera. Mi entusiasmo por el norte de California se remonta a una época en la que el nombre de Silicon Valley, si es que ya en ese momento se llamaba así, sólo estaba presente en el vocabulario de los iniciados. En resumen, reflexiono sólo sobre lo que allí sucede desde el punto de vista de mi experiencia personal sobre el terreno.

En 1980, la Universidad de California en Berkeley, a media hora en coche de Stanford, al otro lado de la bahía de San

Francisco, me invitó por primera vez, a mí, un joven estudioso de la literatura completamente desconocido en el panorama internacional, a ocupar un puesto de profesor visitante durante un semestre. Se suponía que iba a enseñar Literatura Francesa Medieval. Apenas unos días después de mi llegada, mi esposa de aquel entonces se quejó de que, al parecer, y completamente en contra de su experiencia habitual no siempre positiva, me había quedado extasiado. Así que, oportunamente, me hizo ver lo obnubilado que estaba. Pero ¿por qué estaba así? Nunca antes había tratado con estudiantes ni colegas del nivel de Berkeley. Pero no se trataba de eso. Me fascinaba con todavía una mayor intensidad la amabilidad omnipresente como modo de vida. Era más que simple educación, en cada ocasión parecía que podía surgir una amistad o incluso el amor (en aquel momento incluso pensé que era una réplica atenuada del «Verano del Amor»).

Al mismo tiempo, una luz con una transparencia tal que intensificaba todos los contornos y formas transformó mi forma de entender el mundo. Al principio me daba hasta vergüenza hablar de esto. Como miembro de la autoproclamada generación revolucionaria del 68, mi conciencia se sentía culpable ante tal delirio por la América capitalista y optimista. Pero ¿no era justo esta luz la misma que había inspirado a California una y otra vez durante el siglo xx?: los grandes éxitos de Hollywood, la cultura *hippie* y la música de los sesenta, e incluso un número sorprendente de descubrimientos científicos, que han convertido a las universidades de la Costa Oeste estadounidense en la región académica con más premios nobel. Es una luz que calienta nuestros corazones, pero también aclara nuestra mente.

Al año siguiente, recibí una nueva invitación de Berkeley, esta vez dos seminarios relacionados con teoría de la literatura. Cuando finalizó este periodo, para mi sorpresa, me ofrecieron una cátedra en estudios literarios generales. Tenía entonces treinta y cuatro años. Me sentí profundamente honrado e imaginé que continuar trabajando en Berkeley sería todo un logro profesional. Con todo, al final lo rechacé, aunque sólo por razones personales; nuestro matrimonio, ya con dos hijos, era cada vez más precario (posiblemente debido también a mi

entusiasmo por California). Depositar en el buzón la carta con la que rehusaba me supuso un dolor físico, estaba convencido de que era una oportunidad única y declinarla era con toda probabilidad irreversible. Afortunadamente, estaba equivocado.

Cuando a finales de 1988, en contra de todos mis pronósticos previos, la Universidad de Stanford me hizo una oferta aún mejor, mi situación personal había cambiado lo suficiente como para poder tomar la decisión de emigrar y convertirme en estadounidense con la conciencia tranquila. Posiblemente también se debiera a que en ese momento mi perfil académico era más relevante gracias a cinco coloquios internacionales sobre el futuro de las humanidades que organicé en el Inter University Centre de Dubrovnik, en la antigua Yugoslavia, y a mi iniciativa institucional de establecer colegios de posgrado para investigadores en las universidades alemanas. Stanford había pasado de ser una universidad media a mediados del siglo XX, a ser una de las mejores universidades de Estados Unidos (y del mundo), aunque en su nuevo estatus seguía dando la impresión, bastante apropiada, de ser sólo una universidad técnica en medio de la entonces nueva industria de los «ordenadores personales». Mucho se ha dicho ya sobre los inicios, sobre la idea paradójica e hipercapitalista de que las grandes empresas debían financiar a sus potenciales competidores para, en caso de éxito, adquirirlos, sobre esa visión, que un decano de ingeniería de Stanford introdujo inicialmente tan sólo para apoyar a sus antiguos alumnos, incluso antes de que se hubiese creado el primer chip. Los motores de búsqueda aún no existían e internet no era más que una visión imprecisa, es más, el fax representaba la tecnología avanzada en comunicaciones.

Con la mejor de las intenciones académicas, la universidad contrató en esos años a algunos jóvenes académicos de humanidades de la Costa Este de Estados Unidos y de Europa que destacaban tanto por su innovación intelectual como pedagógica. Pero ¿no éramos todos desde el principio, y pese a todo, como una *rara avis* defendiendo una causa perdida en la California tecnológica? Algunos de mis colegas (sobre todo el especialista en Dante Robert Pogue Harrison, famoso desde

sus primeros años en la comunidad académica) e incluso yo mismo encontramos una respuesta optimista a esta pregunta, nunca planteada de forma explícita, pero que aún hoy pervive en Silicon Valley, en la filosofía de Martin Heidegger, fallecido en 1976 y absolutamente tecnófobo en su vida cotidiana. Había una asociación californiana no académica que se ocupaba del gran pensador nacido en la ciudad de Messkirch, en el suroeste de Alemania. Por grotesco que me pareciese al principio, es posible que hubiera una analogía ambiental entre el filósofo y el lugar, al fin y al cabo; a Heidegger le gustaba adornar la descripción de los estados de inspiración intelectual con metáforas de luz y claridad. ⁴ Poco antes de que terminaran mis años en Alemania, me había prohibido leer a Heidegger por la sombra nacionalsocialista que se cernía sobre su vida. Ahora, mis alumnos de repente esperaban que su nuevo profesor alemán estuviera familiarizado con sus textos. Afortunadamente, descubrí que era más fácil leer sus escritos lejos del país en el que es imposible que las heridas de los crímenes nazis cicatricen. No obstante, pasó algún tiempo antes de sospechar que en los fundamentos de la filosofía de Heidegger ya se apuntaba la posibilidad de la existencia de un vínculo para la concentración histórica de la tecnología en Silicon Valley. De su mentor académico Edmund Husserl había adoptado la hipótesis pesimista de que en la práctica epistemológica moderna, la constelación básica de los polos sujeto (conciencia) y objeto (mundo), debido a su creciente distanciamiento e incluso alienación, se podría esconder una peligrosa y definitiva pérdida de relevancia de la filosofía en todas las circunstancias vitales. Heidegger desarrolló en *Ser y tiempo*, su único libro de aquella época, publicado en 1927, una respuesta concluyente a este problema. Dado que la distancia ontológica entre sujeto y objeto no puede ser salvada, reemplazó el concepto de *sujeto*, es decir, la forma de la autoconsciencia humana abstracta, por el novedoso *Dasein* («ser ahí»). El *Dasein* incluye la dimensión espacial de la existencia y, por tanto, el cuerpo. El *Dasein* no se contrapone al mundo material, sino que se hace parte de él. Y este mundo ya no consiste en una yuxtaposición de momentos aislados,

sino en objetos con relación al *Dasein* , lo que incluye la interacción espacial y, por lo tanto, el cuerpo humano.

Con esta premisa, Heidegger introdujo una distinción entre dos formas fundamentalmente diferentes de relación entre el hombre y el mundo. La «presencia» responde al esquema sujeto/objeto tradicional (el hombre está presente ante el mundo como si no perteneciera a él y permaneciera fuera de él). Pero si el hombre se entiende a sí mismo como *Dasein* (la referencia espacial a través de la partícula *da* - es importante en este punto), entonces el mundo está «al alcance de la mano», es decir, le resulta familiar en todas las situaciones prácticas de la vida cotidiana. En su obra *Ser y tiempo* , Heidegger desarrolla este concepto de «estar a mano» como una «ontología existencial» en todas las dimensiones y niveles imaginables. Es más que evidente que el concepto de «estar a mano» incluye la relación de los ingenieros con el mundo. A diferencia de los científicos, no buscan verdades absolutas, sino soluciones a nivel global que sean eminentemente prácticas y funcionales. Aquí es donde la filosofía de Heidegger y el mundo de la tecnología comienzan a converger.

La disponibilidad, el «estar a mano», como circunstancia global fundamental del *Dasein* se convirtió en el punto de partida de la crítica de Heidegger a la ciencia newtoniana, expuesta en su discurso y posterior ensayo sobre la «era de la cosmovisión». En el concepto clásico de cosmovisión, Heidegger redescubre con acierto el esquema sujeto/objeto, que le lleva a sospechar que los científicos modernos se sitúan «frente al mundo», de tal manera, continúa Heidegger, que pueden colgar una «cortina matemática» entre ellos mismos (como sujetos) y la naturaleza (como mundo de los objetos) que, existencialmente, nos distancia de la naturaleza. En su seminario «¿Qué significa pensar?», impartido en dos ocasiones a principios de los años cincuenta en Friburgo, Heidegger retoma esta crítica a la ciencia moderna para extraer conclusiones más precisas desde una perspectiva existencial. «Si no imperara la existencia de lo existente, en el sentido de lo presente y, por tanto, del carácter material de los objetos presentes, entonces los motores de los aviones no sólo no funcionarían, sino que no existirían en absoluto. Si la

existencia de lo existente no fuera tan obvia como la presencia de lo presente, entonces, la energía atómica nunca podría haber salido a la luz.» ⁵ Se asume que el Ser en su diversidad no se manifiesta en las descripciones complicadas de los fenómenos elementales, sino, hoy en día especialmente, en el funcionamiento de la tecnología. De esto se desprende que no se debe considerar la tecnología de manera aislada, y quizá ni siquiera primordialmente en relación con sus funciones y logros, sino como un entorno existencial y epistemológico donde puede tener lugar el desocultamiento del Ser.

Además de su postura crítica asombrosamente bien fundada frente a las ciencias naturales modernas, estos ejemplos ilustran cómo Heidegger, tecnófobo en su día a día, se acercó desde una perspectiva filosófica a la tecnología, cuyo potencial probablemente él mismo en su época no fue capaz de percibir. Durante la década entre *Ser y tiempo* y su reflexión sobre la «era de la cosmovisión», Heidegger desarrolló principalmente una nueva concepción de la verdad, que hoy en día se clasifica a menudo como «posmetafísica» y que, (no sólo) a mi juicio, marca el tan discutido «giro» en su obra filosófica. ⁶ La preferencia en *Ser y tiempo* a favor de lo que está a mano (y contra lo existente), es decir, a favor de una cotidianidad práctica en el mundo que siempre ha existido, puede dar lugar a una situación de relaciones plurales con la verdad en la vida cotidiana, tal y como demuestran las asociaciones posteriores y totalmente interpretativas entre los primeros escritos de Heidegger y posturas como la filosofía tardía de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (así como el concepto de los *pluralia tantum* en el *juego del lenguaje*), el «pragmatismo» de Richard Rorty o los constructivismos (con su variedad de «construcciones sociales de la realidad»).

Sólo unos pocos años más tarde, Heidegger desarrolló una interpretación totalmente nueva de la verdad, que a su vez provocó el famoso giro en su forma de pensar que derivó en una concepción también novedosa del Ser, sin que sepamos con certeza por qué su discurso viró en esa dirección. A partir de mediados de los años treinta, se concentró cada vez más en el «desocultamiento del Ser» como un «evento de la verdad». Contrariamente a nuestras intuiciones aparentemente

«naturales», se supone que recae en la iniciativa del Ser mostrarse (con lo que podría retornar la «cosa en sí» desterrada de la filosofía occidental desde Kant) y, paradójicamente, mantenerse al mismo tiempo oculto en este desocultamiento. El desocultamiento no ocurre expresamente como un efecto del *Dasein* o incluso del sujeto. Aunque una deuda (o deber) del *Dasein* consiste en actuar como catalizador para que el evento de la verdad pueda ocurrir, todo esfuerzo activo del *Dasein* en este sentido sólo disminuye desde el principio las probabilidades del evento de la verdad.

Se trata, pienso, del Ser como un evento que se muestra al *Dasein*. En este sentido, el evento tiene una afinidad parcial con la revelación (no sólo cristiana). Y aunque siempre percibimos el concepto de revelación como un beneficio positivo para el ser humano, el desocultamiento del Ser en el evento también puede resultar destructivo (en sus escritos, Heidegger no excluye la posibilidad de interpretar una catástrofe humana como la del 6 de agosto de 1945 en Hiroshima como «desocultamiento de la energía», aunque por otro lado nunca llega a postularlo de manera explícita). Sin embargo, es el destino del hombre dejar que los eventos ocurran. Y esto sólo es capaz de lograrlo adoptando una actitud de «estar a mano» y al mismo tiempo de serenidad, que evite una perspectiva práctica enfocada hacia lo que se revela. Dicho de otra manera y en un contexto más amplio: el hombre como *Dasein* tiene que contribuir al desocultamiento del Ser, sin saber a qué instancia le adeuda dicha aportación y sin referencia o garantía alguna al beneficio intelectual o práctico para sí mismo. Esto se aplica también y especialmente a la tecnología. Originada a partir de una óptica del «estar a la mano» (a diferencia del conocimiento científico), tiene, por un lado, una afinidad con el desocultamiento del Ser como un evento. Por el otro, los eventos que surgen de la tecnología, desde el punto de vista existencial, pueden ser tanto peligrosos (Hiroshima) como intensamente positivos. Al final, pese a las numerosas interpretaciones incisivas, Heidegger no es ni tecnofóbico ni tecnófilo. No obstante, su crítica al «enmarcamiento» (*gestalt*), es decir, a la tendencia a transformar el Ser que se desoculta en potencialidad (por ejemplo, crear fuentes de energía en lugar de dejar que la

energía se desarrolle), sugiere que está fascinado especialmente por el Ser como fuerza cambiante no controlada por el hombre.

Sobre todo durante los últimos años, los expertos en Heidegger han repetido hasta la saciedad que no es posible extraer a partir de los escritos que nos han llegado una interpretación unívoca, definitiva y, por así decirlo, vinculante del concepto del desocultamiento del Ser. Lo que aquí presento, de manera consciente y personalmente ineludible, son las características principales de una lectura de Heidegger generada en las proximidades de Silicon Valley, que, de hecho, ha tenido impacto entre los estudiantes a nivel mundial. Impacto no necesario y, desde luego, no exclusivamente por su aplicabilidad a Silicon Valley, sino por las cuestiones que plantea que conducen a este lugar y a su tecnología. Si siguiendo a Heidegger nos animamos a esperar eventos de la verdad provenientes de la tecnología actual en vez de las ciencias naturales (o incluso de las humanidades), entonces, la pregunta obvia que sigue es qué Ser podría emerger de los productos electrónicos y, en última instancia, del proceso de programación. Cuando las respuestas pretendían ser eminentemente pragmáticas (por ejemplo, «internet acerca a personas de diferentes partes del planeta» o «internet las aliena»), por culpa de su antropocentrismo infravaloraban el potencial filosófico de la tecnología. Personalmente, Heidegger más bien me inspira a imaginar al Ser desoculto como una dimensión que excede constantemente la capacidad del ser humano para asimilarlo. De ahí que la respuesta a la cuestión acerca de qué Ser podría ocultarse en la tecnología no debería descartar *a priori* la hipótesis extrema de la «singularidad», según la cual, y conforme al tecnoeufórico Ray Kurzweil, la inteligencia humana no es sino una etapa de transición hacia una inteligencia artificial que podría en última instancia volverse contra los seres humanos.

Como ha puesto de manifiesto recientemente el intenso debate entre Mark Zuckerberg y Elon Musk, no existe mayor riesgo en el horizonte futuro de nuestro presente que la evolución cada vez más acelerada de la inteligencia artificial. Los propios programadores implicados la describen como un

fenómeno de energía incontenible. Y tal vez por esto, visto en retrospectiva, no fue casual que precisamente en la Universidad de Stanford, al abrigo directo de este movimiento, se cultivara un enfoque de pensamiento arriesgado entendido como una vocación de las humanidades (en inglés estadounidense *humanities*). El pensamiento arriesgado, esencialmente contraintuitivo, debe surgir en la universidad y no en el entorno de otras instancias de la vida cotidiana, porque podría cuestionar su estabilidad y ponerlas en peligro. El «pensamiento arriesgado» se produce como alternativa al sentido común y se sirve de la universidad, percibida como una torre de marfil no demonizada, para este movimiento, porque asume que el pragmatismo cotidiano no puede rebatirse sin su propia lógica instrumental.

Por otra parte, sin pensamiento arriesgado no puede haber cambios en las instituciones ni en los sistemas, lo que en parte explica por qué las humanidades en Stanford, aún relativamente discretas, se han vuelto atractivas, desde hace poco y casi de repente, para los que de manifiesto son los mejores estudiantes universitarios de las carreras tecnológicas. Muchos de ellos escogen de forma voluntaria Filosofía o Literatura Comparada como asignaturas secundarias. Aparte de las asignaturas obligatorias para completar sus estudios principales y secundarios (por ejemplo, en CS y CompLit, por utilizar la jerga interna), esta joven élite también desarrolla de forma creativa la inteligencia artificial y, además, funda *startups* , que a menudo resultan cruciales para la orientación del mercado o los objetivos ecológicos y políticos. Cuando se analiza la dinámica intelectual de estos increíbles jóvenes, se obtienen cuatro dimensiones. Su formación académica es interdisciplinar, enfocada tanto a la ingeniería (1) como a las humanidades (2). Al margen de sus compromisos académicos actuales, además impulsan el desarrollo de la inteligencia artificial (como una pasión, digamos) (3) y la creación de *startups* que sirvan de base para su futuro financiero (4).

A estos estudiantes se les suele preguntar cómo explicar la paradoja espacial de Silicon Valley o, para decirlo con más precisión: por qué precisamente esta tecnología, que ha limitado, e incluso eliminado, la relevancia existencial de la

dimensión espacial, ha permanecido durante décadas anclada al reducido espacio entre San José y San Francisco (si bien la mayoría de los empleados para Google o Cisco podrían —y deberían— trabajar también desde Tallin o Hyderabad). En las respuestas siempre aparece en primer lugar una constatación empírica: sí, afirman estos jóvenes especialistas, sabemos a ciencia cierta que «aquí» programamos («escribimos código») mejor que en Chicago, Atlanta, Mumbai o Berlín. Pero ¿con qué asocian exactamente la influencia inspiradora del lugar? Ante todo, obviamente, con la premisa local específica de que nada es imposible o está excluido (esta premisa es incluso más radical que la que indica que todo es posible, porque el enunciado «nada es imposible» incluye todo aquello que aún ni tan siquiera se ha imaginado). «Todo es posible» apunta sobre todo a la materialización de las visiones utópicas que hace tiempo no eran más que sueños, por ejemplo, la exención de las personas de la obligación de trabajar. «Nada es imposible», por el contrario, también incluye escenarios que superan nuestra visión actual. Los protagonistas de Silicon Valley cuentan que este requisito resulta útil para tareas específicas, no como símbolo general de toda la comunidad, sino sólo en pequeños equipos de unas cinco a diez personas que trabajen juntas a diario, paso a paso, sin descartar cualquier posible éxito o progreso, lo que sirve de inspiración contagiosa para otros grupos.

La energía de Silicon Valley, perceptible en todo momento incluso en la cercanía espacial de nuestro universo humanista en Stanford, proviene de la interacción de estos diversos factores. Me recuerda a la noción de «intensidad» desarrollada por Gilles Deleuze y Félix Guattari durante los años sesenta (una vez más, mucho antes de la aparición de Silicon Valley y durante un gran momento del espíritu francés). Ambos pensadores describieron la intensidad como un flujo acontecido fuera del individuo que, partiendo de la máxima contingencia y apertura, como sucede al inicio de cada línea de programación, conduce a través de etapas intermedias o de formas concretas a una compactación que puede convertirse, tanto existencial como físicamente, en una amenaza. En este sentido de ambivalencia revocable, el alpinismo como actividad deportiva es intensivo, así como también lo es la

programación, que busca un camino factible hacia una inteligencia superior a la humana. A menudo nos sentimos atraídos por tales flujos y tratamos de formar parte de ellos, de aferrarnos a ellos, cuando, desde el primer momento, lo que deberíamos es pensar en una manera de desligarnos a tiempo para evitar ser destruidos por su compactación final. El concepto de Deleuze y Guattari converge con el concepto de «voluntad de poder» de la filosofía de Friedrich Nietzsche y (tal vez de forma menos evidente) con el «cuidado» de Heidegger, que también permite al Ser abrirse a tales flujos, sin que el ser humano sea su punto de partida o incluso su detonante.

En los seminarios de humanidades en Stanford, nuestros nuevos estudiantes adquieren, desde el enfoque de la filosofía occidental, esas y otras muchas perspectivas, no porque lo perciban como un paréntesis entre las tareas de sus materias principales (como yo mismo temí durante mucho tiempo de manera un tanto pusilánime), sino porque están convencidos de que estas lecturas contribuyen a la calidad y al éxito de su programación. Por un lado, conceptos como la «voluntad de poder» y la «intensidad» les ayudan a volver a contemplar y experimentar el desarrollo de la inteligencia artificial desde un contexto inusual; pero, al mismo tiempo, a menudo les sirve para cuestiones más concretas e incluso prácticas. La interpretación del concepto de *serenidad* en Heidegger, por ejemplo, se relaciona con la sensación de que para tener éxito programando es importante seguir la intuición del momento incluso antes de que haya sido analizada. En otras palabras, confiar en una no simultaneidad estructural entre la intuición y su comprensión reflexiva.

Esta labor conjunta ha empezado a cambiar, por un lado, el perfil intelectual de los mejores futuros programadores y, por el otro, gracias a su presencia e intereses, la visión de muchos profesores sobre el estado actual y futuro de las humanidades. En vez de quejarnos de que en el contexto descrito todavía desempeñamos un papel periférico en la formación de futuros ingenieros, banqueros y abogados, ahora tenemos la oportunidad de preguntarnos si el potencial futuro decisivo y la auténtica fortaleza de las humanidades podría residir

precisamente en esta posición (periférica) de elemento estructural integral en todas las carreras profesionales. Como autoproclamada «autoridad superior de reflexión» en política o economía, durante el siglo pasado las humanidades erraron, a menudo con consecuencias grotescas; el espectro de ejemplos tragicómicos abarca desde la pertenencia de Heidegger al partido de Adolf Hitler hasta la lealtad de Jean-Paul Sartre al comunismo de Stalin. En cambio, para los protagonistas de la vida práctica, por su condición de espacio abierto de reflexión, las humanidades tienen un significado y un alcance que sólo ahora empezamos a intuir.

Cuando llegué a los supuestamente desconocidos Stanford y Silicon Valley hace treinta años, tales pensamientos no formaban parte de nuestro horizonte y, de hecho, de momento aún está por verse si realmente emerge un futuro institucional para las humanidades. Estas expectativas difícilmente podrían haber surgido en cualquier otro lugar, pero ¿quién dice que el espíritu del mundo no está avanzando hacia un nuevo lugar que a día de hoy ni siquiera somos capaces de adivinar?

En cualquier caso, en Stanford me convertí en parte de un movimiento por el que al principio no sentía ninguna afinidad y que, sin embargo, me dio una función. Es justo ahora, en la última etapa de mi vida y de mi trabajo intelectual, cuando se muestra (¿o debería decir desoculta?) este marco referencial. Ha originado en mí la sensación, cada vez más evidente, de que es más importante la reflexión diaria, profunda y abierta, en pequeños grupos de estudiantes y colegas, que la creación de perspectivas para el futuro de la humanidad, tal y como ufanamente le gustaba soñar a la gente de mi generación. Silicon Valley también me convirtió en estadounidense, no en el estadounidense que quería ser, pero al menos sí en una parte periférica, en el sentido hegeliano, del estadounidense actual.

Vivir durante tres décadas en el punto exacto en el que se concentra el espíritu del mundo en la actualidad sin ser consciente de ello ha sido una suerte y una euforia casi constante. Éste es el escenario del contenido de este libro. Así era Silicon Valley en sus años intensos, desde el punto de vista de un americano europeizado o de un europeo americanizado. Y un día, el espíritu del mundo se irá a otra parte,

probablemente con tal velocidad y fuerza que a nadie se le ocurrirá impedirlo.

Impresiones sobre Silicon Valley

Invisible pero real: el secreto de un no lugar

En realidad, Silicon Valley no puede verse. No como accidente geográfico; *valle* en este topónimo tiene el significado menos específico de *región* (como en la «región del Ruhr»). No hay ni valle ni depresión. Silicon Valley no es más que una serie de comunidades pequeñas o medianas interconectadas a unos veinte kilómetros al norte de la metrópolis de San José. Se sitúan en el lado suroeste de una península entre el océano Pacífico y la bahía de San Francisco, que comienza en San José y termina en San Francisco. En Silicon Valley no hay ningún rastro arquitectónico que represente revoluciones industriales anteriores. Quien conozca la dirección postal de Google, Apple o Excel, podrá encontrar un edificio con el logo correspondiente en algún lugar de Silicon Valley, siempre discreto y la mayoría de las veces decepcionante, al menos para los que se identifiquen como fanáticos de la tecnología. La influencia cultural y el poder económico que asociamos con el nombre carecen de un equivalente espacial.

Por ejemplo, la antigua sede de Facebook estuvo durante años a cinco minutos de donde vivo. Pasé por delante en innumerables ocasiones sin tan siquiera sospechar que los hilos de la red social más importante confluían allí. A veces pensaba que el inmueble, bastante deteriorado, necesitaba urgentemente una renovación, pero la compañía local no quería asumir los costes. En ningún momento fantaseé con Mark Zuckerberg y su familia. En cualquier caso, los indicios para tales fantasías eran más bien escasos.

En algún momento se memorizaron caras como la de Steve Jobs (especialmente) y Bill Gates, pero son y eran rostros bastante comunes, como tantos otros rostros indios y asiáticos de Silicon Valley; rostros norteamericanos, cuya característica típica es no ser típicos de nada. Mark Zuckerberg se parece al típico *nerd* que en las reuniones del Foro Económico Mundial se pone una chaqueta North Face. Sin embargo, afirmar que la modestia es tendencia en Silicon Valley sería una burda exageración. A los biógrafos de Jobs, amantes de la interpretación, les resulta igualmente complicado extraer

conclusiones del hecho de que su héroe y su familia vivieran en una casa (ni siquiera reformada en su totalidad), cuyo valor estaba a años luz de lo que un multimillonario podría permitirse.

La revolución industrial y cultural de Silicon Valley se desarrolló como una revolución de la inmaterialidad; «Les Immatériaux» fue el título visionario (sólo ahora lo percibimos así) de la exposición de Jean-François Lyotard de 1985 en el Centro Pompidou de París, en la que interpretaba los primeros indicios de la era tecnológica. Esta era, como sabemos, se ha subordinado a métodos para atraer la atención, a presupuestar el tiempo, tal vez incluso a los deseos de sus contemporáneos. Y, sin duda, a su propio lenguaje corporal, como puede verse una y otra vez y sin excepción desde que se sale del avión hasta la zona de recogida de equipajes, cuando la gran mayoría de los pasajeros, después de horas de abstinencia forzosa, se apresura a atravesar pasillos y corredores con el iPhone pegado a la oreja, hablando no precisamente en voz baja. Nada ha condicionado el mundo tanto y de manera tan permanente como Silicon Valley, pero lo que ha cambiado se plasma sobre todo a través de síntomas no dramáticos. La última revolución de la humanidad tiende a permanecer tan invisible como su valle, que, además, no es en absoluto un valle.

Tuve un colega en Stanford que se propuso escribir la historia de Silicon Valley, y no sólo la académica. Entretanto, dejó la universidad en medio de su valle invisible y vivió e impartió clases en el Suroeste del país. Ahora, en su retiro, ha regresado a California sin haber terminado aquel libro. Las preguntas relacionadas con el secreto de este circunspecto fenómeno permanecen sin respuesta. ¿Por qué se desarrolló precisamente allí, alrededor de las calculadoras electrónicas (entonces aún sin forma), esa energía intelectual e industrial que hizo que la primera intuición se convirtiera en una industria y, por medio de ésta, en una verdadera revolución cultural, que parecía más bien una fiesta infantil de cumpleaños en comparación con la Revolución Cultural comunista de Mao y sus nefastas consecuencias? ¿Cómo es que, dado que Silicon Valley es un no lugar, la segunda fase de la revolución también ocurrió «allí», y que acabaría por

convertirse realmente en un modo de vida tras la etapa de Steve Jobs y todos sus inventos? Me refiero a la pantalla y al ratón de Apple, al iPod, al iPhone, al iPad y a todas las demás aplicaciones que han ido apareciendo a diario (y a las que llegarán). Estas preguntas son tan incontestables (por exceso de complejidad y, por tanto, de banalidad) como la de por qué Gutenberg, de todos los lugares posibles, inventó la imprenta de tipos móviles en Maguncia. «Coincidencia», dicen unos mientras encogen los hombros. Los intelectuales responden «contingencia», arqueando ligeramente las cejas, y pasan a preguntas aún más interesantes.

No es necesario vivir en Silicon Valley para trabajar o estudiar «allí». ¿Por qué Mark Zuckerberg vino a la costa del Pacífico desde Massachusetts? O la misma pregunta a la inversa: ¿por qué casi no surgen inventos tecnológicos en la altamente industrializada Alemania? (el «país de la industria de los engranajes», como escuché decir a un influyente capitán alemán de la industria). En cambio, ¿por qué se están creando constantemente en Silicon Valley nuevas agencias que prometen «contactos» a los torrentes de visitantes deseosos de aprender y comprar? Finalmente, una pregunta abstracta: ¿por qué la revolución de la inmaterialidad permanece vinculada de manera tan obsesiva precisamente a Silicon Valley, a su (no) lugar?

Yo tampoco soy capaz de responder estas cuestiones de forma convincente, que es algo crucial para comprender y valorar la productividad de Silicon Valley. Curiosamente, nos solemos conformar con respuestas superficiales y repetitivas, que sólo reflejan que la introspección y la reflexión apenas tienen relevancia en el carácter intelectual local. A menudo se ha hablado de las formas «laterales» (es decir, no jerárquicas) de organizar el trabajo en Silicon Valley. Es posible que estas condiciones tengan algo que ver con esa invisibilidad y ese estilo sin pretensiones, que es más la ausencia de estilo que la modestia con estilo, aunque siempre ambiciosa. La diversidad de rostros, cuerpos y acentos pierde parte de su distintiva nitidez en la Costa Oeste estadounidense (aunque, por supuesto, nunca desaparece por completo). Y debido a que este suave halo de neutralidad se ha apoderado de la cultura

local, se dice que, por un lado, los empresarios no hacen hincapié en su superioridad, mientras que, por el otro, no provoca los resentimientos de los «empleados menores», a pesar de que saben cuántos miles de dólares al día más que ellos ganan los fundadores de Google. El clásico efecto neutralizador, que elimina casi por completo las tensiones sociales, también se muestra en que las empresas más fuertes presentan a las *startups* como potenciales futuras competidoras. Ninguna buena idea debe renunciar a la oportunidad de convertirse en realidad y, aun así, ¿no deberían poder desarrollarse las condiciones estructurales de Silicon Valley y sus resultados en cualquier parte, ya sea Berlín, Mumbai, Singapur, Moscú o San Gall, sin estar ligadas a un lugar específico, gracias a la inmaterialidad de la comunicación electrónica?

Algunas veces imagino que podría intuir la energía del (no) lugar como un terremoto permanente que se ha convertido en parte de la vida cotidiana. Pero ¿sería real esa sensación sin conocer la perdurabilidad de los cambios a nivel mundial que ha provocado Silicon Valley? ¿Hay «aquí» algo objetivo, algo en el aire que respiramos o que haga vibrar la tierra sobre la que nos movemos? Cuesta plantearse algo así con seriedad o de forma empírica. ¿Podría deberse a la radiante luminosidad de la mayoría de los días en California? Después de todo, ésta es la tercera vez, después de la fiebre del oro y Hollywood, que la Costa Oeste norteamericana deslumbra al mundo.

Steve Jobs o el culto a los muertos en California

Para alguien que tenía unos seis o siete billones de dólares (ésta es la valoración, no tan sorprendente, en la que se estima el patrimonio que dejó), Steve Jobs vivía modestamente. Su discreta casa está en el pequeño pueblo de Palo Alto, cerca de una escuela secundaria y junto a las casas de predicadores, restauradores y profesores. Al parecer, no le interesaban las mejores zonas residenciales, situadas en las colinas entre la bahía de San Francisco y el Pacífico, donde los otros multimillonarios suelen ubicar sus castillos, más impresionantes por su tamaño que por su exquisito gusto. En la primera de todas las tiendas Apple, en la University Avenue en el centro de Palo Alto, se le veía a menudo hablando con clientes o vendedores. Los camareros del Jin Sho, el mejor restaurante japonés de la zona, afirmaban que acudía dos veces por semana. Desde que *The New York Times*, al día siguiente de la muerte de Jobs, mencionó en su primera página que éste había disfrutado en el Jin Sho con un amigo de su última cena en vida, el número de reservas aumentó tanto, que el dueño pensó en expandirse por el vecindario.

Durante los días posteriores a la muerte de Steve Jobs, no dejaba de ver su mirada seria y amistosa cada vez que hacía clic en las aplicaciones habituales de internet en mi ordenador Apple. En el segundo fin de semana después de su funeral, aún seguían acumulándose frente a la casa de Jobs flores, cartas y manzanas mordidas. Incluso los escaparates de la tienda Apple de la University Avenue aparecen día tras día cubiertos con mensajes y deseos escritos para el fallecido por sus admiradores. Esta tienda, protagonista en su biografía y ahora impregnada por todas las emociones colectivas depositadas, se ha convertido en el centro de un nuevo culto, que se irradia a través de vías electrónicas a las tiendas y expositores de Apple en todo el mundo. Me gustaría tomarme en serio el culto, que me ha tomado por sorpresa y del que me siento tan cerca espacialmente como distante en lo afectivo. ¿Qué necesidad

refleja? ¿Se trata tal vez de una nueva necesidad, la de una nueva era?

Desde hace tiempo, en los estudios culturales se ha establecido la tesis de que las *estrellas* coetáneas (la palabra se utiliza desde finales del siglo XIX) se perciben como versiones secularizadas y el equivalente funcional de los santos, y no sólo cristianos. Debido a que Steve Jobs ha sido considerado reiteradamente como la estrella de Silicon Valley, surge casi inevitablemente la pregunta de si los seguidores del nuevo culto a los muertos no lo estarán adorando como a un ser cuasisagrado. Los santos y las leyendas que narran sus vidas siempre cumplen tres funciones principales. Primero, los santos se perciben como encarnaciones y, por tanto, modelos de ciertas virtudes. Además, en la proximidad de los lugares donde vivieron y en presencia de sus reliquias, aumenta la esperanza de ayuda e intervención divinas a través de los milagros. Se supone que intervienen como intermediarios entre la gente y Dios.

En este contexto, resulta, de manera algo sorprendente pero evidente, que el culto no ha hecho de Steve Jobs un santo. Porque literalmente ninguno de los mensajes que le dirigen y que siguen renovándose a diario sugiere que haya encarnado alguna virtud de manera particularmente significativa. De hecho, los rumores, que se han extendido con rapidez, confirman lo contrario, que Jobs debió de haber sido un colega y un coetáneo más bien desagradable. Aun así, no han restado fuerza a su veneración. Tampoco nadie desperdicia un pensamiento, ni siquiera una esperanza, en la posibilidad de que un milagro en las cercanías de la primera tienda de Apple vaya a interrumpir la continuidad de su día a día. ¿Y ante quién, ante qué «instancia superior» específica se supone que debía interceder (o haber intercedido) el difunto Steve Jobs por sus admiradores? El culto tiene su origen en la sociedad estadounidense actual, donde la mayoría de los individuos escogen una religión para su vida privada y se mantienen fieles a ella. Allí, en particular, hace tiempo que ya no existe una idea común lo suficientemente abstracta que vaya más allá del ámbito cotidiano, a la cual se puedan vincular creyentes de diferentes confesiones y religiones.

Mejor que la tesis de la santidad de Jobs, un detalle biográfico, que *a priori* parece un sacrilegio mencionar o tomar en serio, podría posiblemente ayudar a nuestra comprensión. Se dice que en una fiesta de Halloween, un joven Steve Jobs apareció disfrazado de Jesucristo. A diferencia de los santos, la figura de Jesucristo no cumple la función de mediar entre el hombre y Dios, sino que Jesucristo mismo es, desde la perspectiva de la teología cristiana, una de las dimensiones del «Dios Trinitario». Es Dios como encarnación, Dios tal y como pudo haber vivido entre los seres humanos, y éste es exactamente el aspecto que me interesa. Al fin y al cabo, el logro de toda la vida de Steve Jobs no consistió en hacer nuevos descubrimientos científicos o haber inventado nuevas tecnologías. Más bien, introdujo en la vida cotidiana las opciones tecnológicas ya existentes a través de dispositivos como la pantalla y el ratón de Apple, el iPhone y el iPad, y los incorporó al día a día, así como Jesucristo quiso ser la concreción y la realización de Dios en la vida diaria. Precisamente porque se preocupaba por la concreción, la realización, es decir, por hacer tangibles las nuevas posibilidades tecnológicas, Jobs se concentró en los detalles estéticos de tal manera que estaba verdaderamente obsesionado con optimizarlos. Y fue justo así, conectando el potencial tecnológico con la cotidianidad a través de la estética, como Jobs y Apple consiguieron superar a su rival Microsoft.

Muchos millones de personas se sienten agradecidas por esta experiencia. Por eso lo recuerdan. «Hiciste de mi mundo un lugar más feliz. Recordaré tu inspiración en mis momentos felices durante el resto de mi vida», leí en una de las pegatinas en el escaparate de la tienda de Apple. E incluso más directo: «Gracias por tu visión. Tus productos ayudaron a mi hija a olvidar su dolor mientras estuve en el hospital este verano». Jesucristo también «hizo del mundo un lugar más feliz» para sus creyentes al redimirlos del pecado original. Pero como no quiero que la convergencia entre Jobs y la figura de Cristo que se muestra aquí se convierta en una obsesión exhaustiva, es importante señalar, en primer lugar, que no parece que exista un equivalente al mito de la redención ni en la historia de Jobs ni en el culto que se le profesa.

Ahora bien, la pluralidad de otras afinidades es asombrosa. Al igual que Jesucristo, Jobs murió prematuramente, pero a una edad madura (probablemente no sea ir demasiado lejos afirmar que treinta y tres años en su época, edad a la que murió Jesucristo, equivaldrían a los cincuenta y seis años que vivió Steve Jobs). Ninguno de los mensajes dirigidos a Jobs se queja nunca de que murió demasiado pronto, tampoco lo hacen los Evangelios en referencia a Jesús. Ambos habían cumplido la tarea que les había deparado el destino. Como en las narraciones sobre Jesucristo, la vida de Steve Jobs comienza en unas circunstancias inusuales. Haber sido entregado a una familia adoptiva por una madre soltera y con un padre de origen sirio no equivale a un nacimiento virginal, pero ambos comienzos vitales generan una distancia entre el niño nacido de un ser superior y los padres con los que crece. Por último, aunque esto ya lo mencioné al principio, como en la vida de Jesucristo, ahora hay incluso una «última cena» en la historia de Steve Jobs.

Es, sobre todo, la confluencia de numerosos sentimientos individuales de gratitud —y no una gratitud colectiva y, por lo tanto, abstracta— lo que sustenta el culto a Steve Jobs. Sus admiradores hablan de él (y a él) como de un amigo de confianza que sigue vivo. Junto a los «gracias por todo», siempre hay dibujados corazoncitos. «¡Steve Jobs, fuiste asombroso!» «Gracias por compartir tu don.» «Eres mi héroe y mi inspiración para ser mejor y “diferente” en la vida.» Todos los que escriben al difunto Steve Jobs supondrán que sigue existiendo en otra esfera, en el cielo del mundo tecnológico por así decirlo. Se lo imagina uno más como un retorno a una dimensión superior, como con Jesucristo, y menos como una recompensa por toda una vida ejemplar, como con los (otros) mortales.

Pero ¿qué necesidad de nuestro mundo puede haber encontrado su concreción, aparición y satisfacción en este culto? Naturalmente, se puede mencionar una vez más la tesis de que, en una cultura que ha perdido en gran medida sus horizontes religiosos, los anhelos de una «dimensión superior» muy posiblemente busquen opciones para objetivarse. Sin embargo, justo la premisa central de esta tesis no es válida en

la esfera privada de Estados Unidos, donde la mayor parte de la gente vive con una noción individual del cielo. La mayoría de los devotos que escribieron palabras personales de agradecimiento a Steve Jobs después de su muerte asistirán al servicio de fin de semana de una religión específica y oficial (y rezarán allí a otros dioses).

Tal vez haya un aspecto adicional de redención en el culto a Jobs después de todo, uno que nada tenga que ver con el pecado original ni con el autosacrificio. Es posible que no sea del todo exacto afirmar que Steve Jobs ha incorporado a la vida cotidiana las opciones tecnológicas (abstractas y, por así decirlo, «neutrales»). Al transformar esas posibilidades en fenómenos «al alcance de la mano», también, y sobre todo, ha desterrado parte del miedo que durante mucho tiempo se ha asociado a la tecnología (y que seguirá asociado a ella para siempre como algo potencial). Tecnología. Se puede referir a la amenaza de la radiación y las armas nucleares; a la destrucción de la biosfera y la atmósfera, tan necesarias para la supervivencia; al control absoluto del comportamiento de los individuos; pero también a la destrucción y la manipulación de aquellas predisposiciones que uno no quisiera transmitir genéticamente a las nuevas generaciones. Sin embargo, desde que existe la estética de los productos de Apple, la tecnología ya no se nos presenta como una amenaza potencial.

En un ordenador Apple o en un iPad, la tecnología, en lugar de ser una amenaza, se convierte en un acercamiento y una apertura al mundo. Se hace cercano y accesible para nosotros en múltiples dimensiones cuya «sensitividad» no habíamos anticipado. Ésta es la nueva cercanía al mundo, que ahora puede envolver nuestras vidas como un guante suave. Y esto es exactamente lo que los momentos y la duración del culto a Steve Jobs nos hacen recordar y ensalzar, sin necesidad de conceptos abstractos. Yo al menos no veo ningún motivo en el presente para el tipo de «intervención crítica» que los intelectuales suelen pedir (incluso exigir). Ahora bien, si los logros de Jobs han desterrado el miedo a la tecnología para siempre o no es una cuestión completamente diferente.

El carisma es la facticidad de Silicon Valley

Vivek Ranadivé habla inglés con entonación india. Con «acento» indio no es apropiado, porque el inglés indio hace ya tiempo que se impuso como la variante cuantitativamente dominante del idioma global. Tal vez el inglés indio, que suena siempre demasiado amable y agradable, se convierta en el idioma de Silicon Valley. Aquella mañana ya había escuchado más de una vez que Vivek Ranadivé estaba considerado como uno de los grandes protagonistas de Silicon Valley. Ninguna empresa hasta el momento había crecido tan rápido como TIBCO, fundada por él en 1997 (así es como se identifica la calidad y el talento, ¿por qué no?). Cuando uno asume su propia incompetencia tecnológica, lo que requiere valor, y se atreve a preguntar, en medio de tanta expectación y admiración, sobre lo que al parecer es evidente, resulta que a los iniciados no les es fácil explicar qué hizo Vivek Ranadivé para ganar su halo (y sus miles de millones). «Integró la tecnología en tiempo real en la corriente principal», lo leo y me quedo igual que antes. En cualquier caso, nació en Bombay, estudió en Harvard y en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) y fue reconocido como pionero intelectual de Silicon Valley alrededor de 2010.

Dio su primera conferencia en Standford, en una tormenta de ideas organizada por los departamentos de humanidades, impulsado por el hecho de que las empresas de Silicon Valley, de manera sorprendente, habían reclutado a muchos de sus estudiantes. Las facultades universitarias se guían, sobre todo, por la esperanza de comprender esta modesta primacía que puede procurarles estabilidad institucional, tal vez incluso convertirla en fortaleza. A diferencia de los académicos, limitados a cuarenta y cinco o sesenta minutos, la duración de las intervenciones de Vivek Ranadivé es de unos veinte minutos, con un estilo que evoca el tono en el que imaginamos transcurren las reuniones de trabajo en la última planta de una empresa tecnológica. En el futuro, nada susceptible de ser producido en China o en India se fabricará en California o en Europa, afirma con la certeza de un profeta de la realidad verdadera; los seres humanos no realizarán ninguna tarea que

pueda ser ejecutada por una máquina. Definitivamente, disfruta de las formulaciones potentes, no importa cuán banal resulte a veces su contenido.

Cuando piensa entre frase y frase, porque habla como si cada nueva oración fuese la objetivización de un pensamiento fresco, Vivek Ranadivé siempre camina unos pasos. Viste camisa y pantalón negros, sujetos a su enjuto cuerpo por un cinturón que parece de plástico. Para su empresa sólo desea candidatos inteligentes (especialmente expertos en humanidades como nosotros, lo que es una sugerencia siempre presente) en vez de especialistas, candidatos que piensen de manera poco convencional (*outside the box*, no podía ser de otra manera); a programar ya aprenderá allí, cuando llegue a Silicon Valley, con lo que en breve adquirirá una eficiente confianza en sí mismo (*empowerment*). Repite esto una y otra vez, casi sin variaciones. Vivek Ranadivé no se cansa de asegurar que el lado derecho del cerebro (aquí se refiere a la creatividad) es más productivo que el izquierdo (la inteligencia formal) y que admira más a Steve Jobs (por su poner «a mano») que a Bill Gates. Por tanto, el lado derecho del cerebro se convertirá en el futuro de Silicon Valley una vez se haya delegado a China, India y a los ordenadores todas las tareas rutinarias.

Entretanto, Vivek Ranadivé invita a su audiencia a participar en un pequeño test, pero olvida las respuestas, porque, de repente, quiere contar la historia del equipo de baloncesto de su hija en la escuela secundaria. Dice que ella es tan importante para él (y aquí abre un inesperado espacio de su privacidad) porque no vive con él, sino con su exmujer. Explica que no tenía ni idea de baloncesto, pero que quería ser capaz de tener éxito, sólo para ahorrarle a su hija cualquier vergüenza. De un día para otro, el equipo de secundaria empezó a ganar sin que nadie supiera realmente el porqué. Poco después, Vivek Ranadivé se convirtió en copropietario de los Golden State Warriors, un equipo que no sólo ha ganado tres campeonatos nacionales, sino que ha cambiado su juego de raíz.

Marissa Mayer encarna una variante completamente diferente de la misma ilimitación existencial. Es la número tres

de Google, cuchicheaba la gente de Stanford aquella mañana. Lo cierto es que había sido la vigésima persona contratada por Google y la primera mujer en la empresa con formación en Ingeniería. En aquel momento, Marissa Mayer figuraba en todas y cada una de las listas de las mujeres más poderosas del momento, además de ser, a sus treinta y cinco años, la mujer más joven en aparecer en ellas. Estuvo al frente de la puesta en marcha de Google Maps, Google Earth y Street View. Marissa Mayer parecía tan joven, tan discreta vestida de turquesa y azul, que nadie se habría sorprendido si se hubiera dicho que era una representante de los estudiantes universitarios. Nunca antes se había puesto Google a buscar empleados de manera tan intensa como ahora, ni tantos ni tan buenos, dijo con orgullo pero sin énfasis. Siempre hay más tareas por hacer de las que uno puede abarcar; cualquiera que entienda esto y, aun así, o tal vez precisamente por ello, se involucre en este exceso (algo que, según ella, es típico de los estudiantes de humanidades) conseguirá con total seguridad un empleo en Google.

Su voz es áspera, casi de jazz, del tipo que en otros tiempos se habría definido como *sexy*, y no se corresponde con su rostro más bien valiente. Además, Marissa Mayer habla tan rápido, que no parece una persona comprometida, apasionada. No, por desgracia no tengo autoridad para negociar nada vinculante..., responde, casi en pánico, a la pregunta de si Google, en su actual avalancha de reclutamientos, no podría comprometerse a contratar, por ejemplo, a cinco estudiantes de doctorado de Stanford al año. No, la verdad es que no, en cualquier caso, hay muchos puestos para expertos en humanidades, no hay necesidad de un acuerdo formal..., pero leer libros, eso sí es muy agradable, aunque prefiero escucharlos en el iPod. No es ninguna sorpresa, en mi opinión, que preste su apoyo al Museo de Diseño de Nueva York, así como al Museo de Arte Moderno y al ballet de San Francisco.

La entonación y los mensajes de los héroes y heroínas de Silicon Valley son muy diferentes, si bien rara vez se muestran críticos y por lo general son personas cultas. En realidad, en los debates se expresaban mucho mejor que la mayoría de los expertos en humanidades. Nos trataron con amabilidad sin

llegar a parecer condescendientes, pero, aun así, ignoraron cada una de nuestras preguntas, porque en Silicon Valley sólo existen ellos y nada más. Por ejemplo, ¿piensan que nuestro trabajo está notoriamente mal pagado cuando es tan apreciado? Se hizo evidente al momento que esta pregunta estaba casi fuera de lugar a oídos de la gente de Silicon Valley, no porque pensasen que era ilegítima, sino porque se encontraba completamente fuera de su línea de pensamiento. Al final, alguien me preguntó si me había impactado la gente de Silicon Valley. Y no estaba del todo seguro, o tal vez sí, porque ¿quién hubiera podido haber influido más en el mundo y en el futuro en aquel momento que gente como Vivek Ranadivé o Marissa Mayer? Ahora bien, a la pregunta de cómo se las ingeniaron para ocupar estos puestos (y cuáles fueron sus criterios en aquel momento para contratar a otros), no pudieron contestar con claridad, básicamente porque ni ellos lo sabían. Si obtuvieron riqueza y prestigio por pura casualidad, ¿no podrían haber sido otros en su lugar?

Marissa Mayer y Vivek Ranadivé desempeñan un papel carismático por su contribución en el evento de la aparición de inventos que han cambiado el mundo de una manera incomprensible para mí. ¿Serían capaces de repetir algo similar? Dicho de otra manera: ¿poseen un talento específico susceptible de ser identificado e incorporado a la formación educativa? Nadie conoce la respuesta a estas preguntas. Lo único que está claro es que cualquier invento de Silicon Valley surgió precisamente allí y que éstos han comprendido y cambiado el mundo más rápido que cualquier otra innovación técnica. Basta con ser (o haber sido) parte de este evento y sus consecuencias apenas comprensibles, para haber obtenido miles de millones y un carisma que todavía existe, aunque puede que algún día desaparezca. Todo lo que ha sucedido bien podría haber sido fruto de la casualidad, pero lo que cuenta es que sucedió. Y que sucedió aquí. La facticidad es el carisma (y el evento) de Silicon Valley.

Startups : ¿la última versión del sueño americano?

Cuando los medios de comunicación europeos informan sobre Silicon Valley, casi siempre mencionan las tensiones sociales. Sin embargo, estas tensiones nunca han sido tan evidentes como hace cuatro años, en las protestas contra los autobuses en los que Google y otras compañías tecnológicas trasladan a cientos de empleados a diario desde sus apartamentos de lujo en San Francisco hasta los centros de producción, situados a cincuenta kilómetros hacia el sur. Se puede apreciar, de manera más bien indirecta, la tensión de un creciente movimiento migratorio, que expulsa del centro de San Francisco hacia la periferia a los residentes de toda la vida con ingresos bajos o incluso medios. Cada vez resulta más difícil alquilar una vivienda cerca de las principales firmas de Silicon Valley. Cualquiera que tenga éxito en la industria tecnológica, aunque no sea extraordinario, y esta tesis se ha convertido en algo ya casi natural, verá pronto incrementados sus ingresos hasta tal punto, que su única preocupación será realizar compras exorbitantes, como su primer jet privado o una vivienda vacacional en St. Moritz. Dos de mis estudiantes de doctorado, en cambio, tuvieron que mudarse con su hija pequeña de su apartamento de cuarenta metros cuadrados en el centro de Palo Alto al campus de la Universidad de Stanford de un día para otro, porque, de repente, el alquiler se incrementó de poco más de mil dólares a tres mil.

Ésta es la única realidad social de Silicon Valley, concentrada con una intensidad dramática en el contraste entre Palo Alto e East Palo Alto, al otro lado de la autopista 101 que va de San Francisco a Los Ángeles. Palo Alto es una pequeña ciudad de multimillonarios y multimilmillonarios, en la que viven profesores de cierta edad bien remunerados con tan sólo una fracción de los ingresos que, desde hace tiempo, es habitual que cobren no pocos de sus antiguos alumnos menores de treinta años. De hecho, los profesores tienden a desfilar por delante de los opulentos escaparates con cierta rapidez. En cambio, la tasa de criminalidad de East Palo Alto

se ha consolidado entre las más altas a nivel nacional, porque la policía es incapaz de disputar el control del centro de la ciudad a las bandas locales.

Lo cierto es que los pocos intentos para cambiar esta aterradora realidad nunca provienen de las políticas estatales californianas. Hay una academia de boxeo que tiene, además de éxito en el terreno deportivo, unos entrenadores afroamericanos que se esfuerzan en motivar a jóvenes de ambos sexos para que vivan de manera independiente en el lado correcto de la ley; igualmente, algunas asociaciones de padres de los barrios más acomodados han invitado a jóvenes en edad escolar de East Palo Alto a escolarizarse en Palo Alto; y también encontramos, aunque no sólo aquí, la iniciativa sorprendentemente eficaz de IKEA de mejorar estructuralmente la situación laboral gracias a la apertura de una de sus filiales gigantescas en East Palo Alto. Ni la protesta social ni la política social han sido nunca una de las fortalezas de Estados Unidos.

En medio de este panorama, yo pertenezco a la minoría que apenas se detiene frente a los escaparates de Tiffany's o Aston Martin, pero que no se ve perjudicada por el *boom* de la tecnología ni se deja arrastrar por su euforia. Desde esta distancia, aparentemente neutral, creo que puedo percibir que la mayor parte de la población, a diferencia de mis colegas y de mí mismo, por un lado, sufre las consecuencias de la dinámica económica y, por otro, permite que ésta los lleve a un estado de esperanza permanente, a menudo incluso extático. Esta peculiar simultaneidad de depresión y euforia es lo que hace de Silicon Valley la última versión del sueño americano. Por el momento, sigue abierta la cuestión de si debe entenderse la «última versión» como la «versión más reciente» o en el sentido de «final histórico» de este poderoso, pero mayormente ilusorio estado de ánimo.

La esperanza de una vida mucho mejor también puede convertirse en una ideología de la peor clase, cuando, por ejemplo, impide a los habitantes de East Palo Alto ver la injusticia de su situación existencial. También es cierto que las probabilidades de que un estudiante aplicado y con talento de East Palo Alto obtenga una beca completa en Stanford o

Harvard y se abra paso hasta la élite nacional son mayores que las de que un niño que provenga de una familia afectada por las reformas Hartz IV ¹ acabe estudiando en una buena universidad alemana. Dicho de otra manera, el sueño americano a día de hoy cumple primordialmente una función ideológica (como viene siendo tradicional), pero, al mismo tiempo, ha ido generando nuevas formas institucionales que proporcionan a la sociedad y al modo de vida estadounidenses una dinámica dramáticamente vertical (en el sentido ambivalente del término). El ascenso hacia la cima a través de las escuelas superiores y de las universidades tiene una larga tradición. Desde hace ya dos largas décadas, se han incrementado incluso las posibilidades gracias a la «discriminación positiva», es decir, la posibilidad de facilitar la admisión a los solicitantes de las clases menos favorecidas (aunque, según una sentencia del Tribunal Supremo, ahora sólo está permitido en universidades privadas).

En Silicon Valley en particular, se ha desarrollado otra forma específica del sueño americano al amparo de los estudios universitarios: las empresas emergentes o *startups*. La idea de las *startups* (el término como tal surgió hace apenas unos años) está históricamente ligada a la Universidad de Stanford y a Frederick Terman, carismático profesor y decano de Ingeniería que, durante los años de la Gran Depresión, animó a sus antiguos alumnos (entre ellos Walter Hewlett y David Packard) a crear sus propias empresas, asesorándolos con éxito durante el proceso. Hoy en día el término se ha convertido en un emblema de Silicon Valley a nivel local y de la industria tecnológica a nivel mundial, aunque sin limitarse necesariamente a ella. Las *startups* son empresas que, aun sin obtener beneficios, trabajan en la implementación práctica de una idea para la que podría existir un mercado potencialmente amplio. Su atractivo para los inversores depende de la combinación concreta de tres factores: la inversión necesaria (tan baja como sea posible), el tiempo y la fiabilidad de su ejecución (tan breve el primero y segura la segunda como sea posible), y el futuro mercado (a ser posible global).

Cualquiera que trabaje en una empresa de nueva creación encuentra su motivación principal no en las expectativas

financieras, sino en un anhelo más abstracto, más «deportivo», de tener éxito. Nada es tan relevante para estos sueños de futuro como los llamados *Angel Investors*, los padrinos empresariales, que apoyan a las *startups* sin garantía alguna de participar de los beneficios futuros, porque desean fomentar un clima empresarial basado en talentos polifacéticos y en un deseo de éxito instintivo, en una fuerte resonancia y en una generosidad constante (y, por supuesto, porque desean dejar abierta la posibilidad de que las *startups* exitosas formen, a su debido tiempo, parte de su propia organización). Este ambiente debe de ser una de las razones por las que la tercera generación de fabricantes de productos electrónicos, ya incluso la cuarta, vive actualmente en Silicon Valley, a pesar de que son precisamente sus artículos los que proporcionan el impulso necesario para desvincular el trabajo de lugares específicos. Esto incluye la creencia en ideas brillantes, el rechazo colectivo a ceder ante obstáculos que hagan parecer la ejecución de los proyectos poco realista, las jerarquías planas como forma de organización social y el fomento de la excentricidad individual en el trabajo.

En Silicon Valley, sin embargo, rara vez se oye hablar de esa mayoría de creadores de *startups* e inversores que encallan, se les da de lado y fracasan. De hecho, los folletines y los seminarios avanzados de la Costa Este y de Europa se han convertido en su muro de las lamentaciones particular. Pero la invisibilidad del fracaso tiene poco que ver con la represión, y menos aún con que la última versión del sueño americano sea irrealizable. Por el contrario, el silencio no impuesto forma parte de la eficacia de las *startups*. Para los afortunados, la generosidad pública («filantropía», dicen, con un peculiar acento académico) siempre ha sido el emblema estadounidense. Pero nunca antes esta generosidad había retornado con tanta rapidez y contundencia a su origen como sucede habitualmente con las *startups*. Por ejemplo, el elegante coche eléctrico Tesla, que está a punto de sustituir a los Ferrari, Porsche y BMW de la élite de Silicon Valley. El Tesla producido en Silicon Valley se considera, por un lado, un vehículo del futuro y ahora ya no sólo en California. Por el otro, hasta hace poco tiempo se fabricaba en condiciones típicas de *startup*, es decir, en una empresa que operaba por

debajo de beneficio. También el retorno de capital a Stanford, el punto de partida histórico de Silicon Valley, ha crecido de manera tan robusta que hemos desbancado en la última década a Harvard del puesto honorífico de ser la universidad con el mayor volumen de donaciones.

Está más que asumido que este tipo de generosidad intensifica el ambiente de su procedencia. Pero este proceso no se limita en absoluto al entorno de los ingenieros e inversores. Aunque carezco de pruebas empíricas, creo que este clima aporta a las humanidades de la universidad, además de apoyo financiero, inspiración intelectual. Aquí ya no le sorprende a nadie que nuestro grupo de lectura filosófica, en el que leemos un clásico tras otro en nuestras animadas reuniones de los jueves por la tarde (sin que aporte créditos lectivos), también incluya a intelectuales de Silicon Valley (como yo los llamo).

Pero ¿qué condiciones tendrían que darse para que el sueño de las *startups*, cada día más real, acabe convirtiéndose en la última y definitiva versión del sueño americano? También para esto hay predicciones persistentes, aunque el escenario termodinámico subyacente parece algo anticuado. Sugieren que podría pasar, tal vez de manera inevitable, que los bucles cada vez más rápidos que refuerzan el clima positivo se sobrecalienten e implosionen con consecuencias irreversibles. Si alguna vez se llega a esto, habrá muchos intelectuales orgullosos de sus (prejuiciosas) predicciones y no faltará quien interprete que ha sido un clima muy diferente, el de la eventual protesta social, el que ha erradicado el mundo de las *startups*. Después de tal desenlace, The Bay Area, el área alrededor de la bahía de San Francisco, se reduciría a un desierto empresarial e intelectual. Y Silicon Valley dejaría de existir.

Y es posible que, en tal caso, la versión más reciente del sueño americano encontrase un sucesor completamente diferente a las empresas de nueva creación, del mismo modo que las *startups* nada tuvieron que ver con los movimientos precedentes en California, los sueños de Hollywood o las protestas estudiantiles que se autoproclamaron revolucionarias y comenzaron aquí en los años sesenta para convertirse en un movimiento global. Debe ser por culpa de la transparente luz de California que el sueño americano se renueva siempre en la

Costa Oeste. Una explicación o creencia así tiene la dosis de ingenuidad suficiente como para mantener vivo tanto el sueño como su ambiente. Y es que aquí lo que importa es sobre todo la ingenuidad, la sublime confianza en que ningún obstáculo es insuperable ni ninguna visión de futuro demasiado ambiciosa.

Los graduados de Silicon Valley

Algunos de los estudiantes que completaron en junio de 2011 un grado en humanidades en la Universidad de Stanford (y la mejor descripción posible de los años de universidad es como educación general), algunos de aquellos graduados de aquel verano en la universidad de la que surgió y en la que pervive Silicon Valley, pertenecían a una generación cuya formación escolar coincidió justo con el umbral de un nuevo periodo histórico y que, como la mayoría de los umbrales históricos, pasó inadvertido cuando todavía estaba presente. A mediados de los años noventa se empezó a enseñar a escribir a los niños de cinco o seis años en el jardín de infancia y en la escuela primaria por primera vez mediante un teclado y una pantalla de ordenador; sólo después se les proporcionaron instrumentos de escritura tradicionales, una especie de formación adicional.

Esta nueva generación, a la que denomino graduados de Silicon Valley, y su transición de la universidad a la vida laboral o a la educación superior de posgrado, nos permite reflexionar específicamente sobre cómo vivir en la era de la comunicación digital que ha transformado y transformará la forma de pensar. El común denominador de las respuestas existentes hasta la fecha es la tendencia a usar expresiones grandilocuentes. Al menos, la «mayor revolución cultural desde Gutenberg» ya está superada; y por qué no «el mayor avance en la historia de la evolución del ser humano»; «nada volverá a ser igual», faltaría más. Hablar así o en otros términos propios de ciencia ficción se ha convertido en un juego de mesa popular y arbitrario. Casi nadie se pregunta qué ha cambiado exactamente en el día a día de los que han nacido en los años noventa en comparación con todas las generaciones que aprendieron a escribir con lápiz o bolígrafo. Y las apreciaciones concretas, al final, resultan mucho menos espectaculares que las fantasías generalizadas, habitualmente en forma de predicciones con las que suelen confundirse.

Para mí, lo realmente nuevo comenzó con una clase de dos horas en Stanford para los estudiantes de primer año. Formaba parte de una «Introducción a las humanidades» obligatoria

(basada en paradigmas históricos específicos) que se extendía, en el sentido más literal de la palabra, durante tres trimestres. Suscitó una impopularidad sin precedentes entre los estudiantes. Las aspiraciones profesionales de nuestros estudiantes se proyectan con mayor claridad en el «mundo real», Wall Street, el Tribunal Supremo y, por supuesto, Silicon Valley, que las de los estudiantes de Harvard, Yale o Princeton. Ya había notado que, en apenas unos años, la tarea de tomar apuntes se había trasladado de la clásica libreta de papel a los portátiles. Entonces, de repente, se presentó ante este anciano profesor un año de aparente felicidad, un año en el que todos los alumnos parecían seguir todas y cada una de mis palabras con total concentración durante los cincuenta minutos. Esto, como casi todas las impresiones positivas que suele tener un profesor, no fue sino una ilusión grotesca. Sucede que simplemente no me había dado cuenta de que, por primera vez, estaba haciendo mi ponencia en una sala de conferencias que permitía el acceso a internet incluso sin conexión por cable... Y ahí es donde pasaban el tiempo todos, tan concentrados, mientras mi disertación, tan cuidadosamente preparada, les entraba por un oído y les salía por el otro. Pero mi valoración, no tardé en darme cuenta, había sido una vez más demasiado pesimista, una visión de blancos o negros. La antipatía de mis alumnos hacia mí surgió cuando empecé a preguntarles por los contenidos sin previo aviso (probablemente un poco en venganza). Entonces descubrí que, pese a tener la atención centrada en otras cosas, sus respuestas eran casi siempre bastante buenas. En ocasiones incluso inexplicablemente precisas y detalladas, claro, siempre y cuando dispusieran de unos segundos para acceder a la información histórica y a las definiciones filosóficas en la web.

Y así, mis alumnos y yo nos acercamos un poco, pero ni de lejos tanto como para que se congraciaran con mis dos sesiones de cincuenta minutos de pura verborrea a la semana.

Esperaba despertar su interés con el encanto de lo cuasi arqueológico, con una exposición clásica al estilo de las instituciones del pasado, pero mis estudiantes querían *visuals*, presentaciones en PowerPoint, imágenes, esquemas y citas, y

que yo hablara en torno a éstos, sin tregua y casi sin la paciencia de la empatía. Me sentí (y todavía me siento) como una versión desactualizada. Al principio, dolido y algo agraviado (como «echar margaritas a los cerdos», expresión idiomática para la cual, afortunadamente, no existe un equivalente similar en inglés americano), pero luego llegué a la conclusión más positiva y casi reconfortante de que entre las generaciones existen brechas cada vez mayores. Brechas que se abren al vacío, brechas que a los mayores nos hacen quedar en ridículo cuando intentamos desesperadamente puentearlas. He interpretado la experiencia como una oportunidad para fijar la fecha de mi jubilación (ésta es una decisión individual que podemos tomar por lo general en todas las profesiones) y ahora escojo deliberadamente ser anticuado como un derecho de la edad.

Sin PowerPoint, ni sitios web a los que se externalice la gestión de mis seminarios, ni tutorías por correo electrónico o Facebook. Quien quiera asistir a uno de mis seminarios, tendrá que aguantar entre tres y cinco horas semanales sentado a una mesa, casi siempre redonda, debatiendo con otros quince estudiantes más. En la práctica, este derecho de la edad no me hace ni especialmente popular ni me aísla en lo académico, se trata de un compromiso individual entre generaciones, de una instantánea histórica de una evolución, cuya siguiente ronda perdí hace tiempo y sin demasiada melancolía. El rector de Stanford, John Hennessy, un informático de mi edad que había escrito el programa básico para Nintendo y luego asesoró a los fundadores de Google, antiguos alumnos suyos, me había animado a mantener el viejo estilo en mis clases hasta el final de mis días académicos. Pero eso fue una concesión amistosa a un casi emérito. Pronto PowerPoint y los sitios web serán la norma no escrita natural y sin alternativa en un presente que, probablemente, no conozca ni un pasado ni un futuro alternativos.

La administración de Stanford, en cada curso académico, me asignaba ocho estudiantes de primer año para que no perdiese la perspectiva pedagógica incluso tiempo antes de disponer mi jubilación. Honestamente, resultaba de lo más interesante reunirnos una vez al mes durante media hora y dirigir su

atención hacia temas ajenos a sus intereses iniciales. El amor cortés de los trovadores, por ejemplo, o Tolstói, o el idealismo alemán. Detrás de este programa brilla, tal vez como el sol en el ocaso, el ideal clásico del intelectual ilustrado. Tengo la impresión de que el interés de dos tercios de mis alumnos asesorados de primer año en contenidos exóticos (para ellos) ha aumentado y sigue aumentando, hasta niveles inimaginables (para mí), gracias a la posibilidad de evocarlos tecnológicamente. Al tercio restante los identifico como «especialistas curriculares». Se trata de estudiantes que, a menudo presionados por padres ambiciosos, ya llevan una década optimizando, en línea naturalmente, la rentabilidad de sus calificaciones, créditos y estrategias profesionales, de manera que el siguiente paso, siempre abstracto, en su capacitación para sus respectivos trabajos ya esté programado.

Christy Huang no necesitaba capacitarse como especialista curricular. Había llegado a Stanford después de pasar por Andover, una de las escuelas de secundaria más famosas del país, cuyas tasas de matrícula son ligeramente inferiores a las de Stanford o Harvard. Por supuesto, como potencial candidata a la futura élite nacional, se le propuso pasar de una beca completa en Andover a una beca completa en Stanford. En su primer año con nosotros, Christy asistió a un seminario para estudiantes avanzados sobre «Teorías de la escenificación». Su presentación fue, con diferencia, la mejor entre toda una serie de trabajos excepcionales. Trataba sobre el estreno mundial de la *Madame Butterfly* de Puccini e incluía documentos históricos originales en formato PowerPoint y una reflexión filosófica realmente novedosa sobre «géneros culturales que ya no son productivos», como, por ejemplo, la ópera. De paso, descubrí que, hasta poco antes de entrar en Stanford, Christy barajaba la idea de convertirse en concertista de piano (y también que sólo tenía una idea muy vaga sobre aquellos compositores clásicos que no formaban parte de su repertorio). Le pregunté a Christy si por un casual entendía alemán, pensando en recomendarle algunas biografías de Mozart o incluso tal vez su correspondencia. Al principio no entendió bien mi pregunta. Dijo que no, que todavía no había aprendido alemán, aunque quería estudiar todos los idiomas (¡en serio!), que para el resto de idiomas ya había por lo menos

programas informáticos de traducción. Siguió con que si ése era mi deseo y sugerencia, podía convertirse en especialista de Mozart para principios de la próxima semana. Esto es exactamente lo que significa «externalización electrónica de la memoria», y no sólo en la vida académica. Y su impacto se plasma en esta nueva mentalidad para la que ya nada es imposible.

Después, Christy escribió (voluntariamente) el equivalente a un artículo científico sobre la tradición de los cuentacuentos profesionales en el Damasco contemporáneo como un «género cultural que ya no es productivo». Para ello aprendió árabe y pasó dos meses en Damasco para confeccionar un registro audiovisual. Definitivamente hay que publicar este texto de setenta páginas, pensé. Pero aún me quedé mucho más impresionado cuando Christy empezó a cancelar nuestras tutorías presenciales casi siempre en el último momento. Al final me enteré de que estaba cursando una segunda especialidad en Economía además de Literatura Comparada. Christy me contó que sus amigos de Economía de vez en cuando le preguntaban por qué hacía Literatura Comparada, ya que era obvio que con su inteligencia podía enfrentar desafíos más difíciles.

Mientras Christy escribía su proyecto sobre los cuentacuentos de Damasco, se postuló en línea para un puesto como banquera de inversión en Abu Dabi. Con éxito, por supuesto. Y allí quería irse a trabajar, por un salario anual inicial de más de 150.000 dólares estadounidenses, hasta que, como ella misma dijo, tuviera «absoluta libertad para elegir su futuro» (por cierto, no quería ni oír hablar de la filosofía como forma de vida y oportunidad para el futuro, que no deja de ser interesante teniendo en cuenta que apenas sabe en qué consiste). El último día del curso académico, a Christy le fue entregado un libro como premio por las tareas realizadas y se mostró feliz. Al fin y al cabo, los libros impresos y encuadernados para su generación son sobre todo trofeos y recuerdos, muy apropiado para un día festivo. Luego me presentó a su familia, que había acudido a la celebración. Una madre agobiadísima (ya había oído de la hija que la madre era «un poco rara»), una hermana embarazada que todavía iba al

instituto (pero no a Andover) y a su novio. Nadie más. Ninguno de los cuatro quiso ir al almuerzo oficial de nuestro departamento, prefirieron ir al centro a comer una hamburguesa. Christy ya ni tan siquiera llevaba puesta la pesada toga negra típica de los estudiantes en ese día festivo. Se sentía más cómoda con pantalones cortos y una camiseta, un *look* de marimacho, posiblemente consecuencia del desinterés y de optar por el pragmatismo antes que por el estilo.

Aún es posible sorprender a los lectores cultivados con el hecho de que el enamorado de la Selva Negra, Martin Heidegger, esperaba «eventos de la verdad» sobre todo en la tecnología contemporánea (algo todavía más evidente a medida que se aproximaba a su muerte en 1976), mucho más que, por ejemplo, en la filosofía o en las ciencias naturales; momentos de «desocultamiento del Ser» según sus propias palabras. Entonces, ¿cuál podría haber sido el «Ser» que se desocultó en la primera generación tecnológica, con toda la euforia de la ciencia ficción a un lado y todas las quejas y críticas intelectuales al otro?

Es posible que mis nuevos alumnos de hace diez años fueran los primeros en experimentar el pensar como una acción extracorpórea. En este sentido, los procesos de la memoria hace tiempo que se habían externalizado. Su forma de pensar ya no parecía estar ligada a cuerpos, a espacios o a los tiempos propios de esos cuerpos y espacios. Me pareció que se había convertido de un modo sorprendente en esa forma de «espiritualidad pura» con la que siempre habían soñado en tiempos pasados generaciones pretéritas, cuando la vida material era una ardua tarea. Pero la espiritualidad pura que se ha materializado difiere completamente de lo imaginado durante siglos por los intelectuales, es menos elegante y no tan fascinante. Puede que la otra cara de este Ser desoculto consista en el presentimiento de que, en realidad, no queríamos vivir así, sin un cuerpo y sin un lugar.

Nueva riqueza, pero sin escándalo

Nadie mejor para explicar a los lectores más jóvenes lo más sorprendente de estos nuevos ricos, ya no tan nuevos, que los experimentados narradores que ya tenemos una edad, evocando acogedoras imágenes de las navidades. Todavía recordamos los primeros y últimos años de la posguerra, cuando todos y cada uno de los regalos se escogían en función de las necesidades prácticas. Dicho de otra manera, cuando se procuraba ahorrar para Navidad y finalmente se gastaba en cubrir lo necesario para una vida digna. La camisa buena y la corbata para la oficina; dos tazas de café para el desayuno, nuevas y sin grietas; el anorak para la nieve y la lluvia. La Navidad de 1958 fue la última de esa época para mí y, al mismo tiempo, el punto álgido. Tenía diez años, acababa de empezar la escuela secundaria (en aquel entonces todavía había que pasar una prueba de acceso) y «para perder peso», decían mis padres con ironía, lo que tenía que hacer era todo el camino hasta el instituto en bicicleta. Así que esa bicicleta, con tres marchas, pero sin ningún equipamiento especial, se convirtió en mi gran regalo de Navidad.

La decepción que deja entrever en las viejas fotos ese estudiante de secundaria regordete de diez años en realidad sólo prueba que ya se vislumbraban nuevas alegrías navideñas en el horizonte. Los deseos frívolos empezaban a hacerse hueco. Y así, en 1960, tal vez mi madre narró, con mucha sensibilidad «moderna», cómo su peluquera y el jefe de la peluquería (su esposa fue mencionada de pasada como «dependiente de cuidados» sin especificar) querían darse el capricho de pasar la Nochebuena juntos en el hotel de la nueva área de servicio de la autopista, a sólo unas plazas de aparcamiento de los abetos del Spessart. En aquellos tiempos, con el milagro económico ya avanzado, incluso nuestra madre recibía joyas recargadas todas las navidades. Mi propio *crescendo* consistió siempre en equipos de fotografía y videocámaras, cada vez mejores, que no tardaban en abrumarme. Desde la década de los setenta, esa época navideña de exceso de deseos ha sido gradualmente

reemplazada por otra, vigente hasta la actualidad, que ha convertido el hecho de regalar en un reto para el ingenio.

Desde entonces, el estándar en la cada vez más amplia clase media que ha traído la globalización desde Tokio hasta Santiago de Chile ha sido el de poder cumplir cada deseo incipiente con el presupuesto con el que se cuenta. Ya sea la próxima formación, el próximo traje de diseño o el próximo coche. Esos otros objetos de deseo que hace unas décadas parecían excéntricos y, justo por eso, inmensamente deseables, como el coche deportivo, el abrigo de piel o el Rolex, han sido desbancados en general de la imaginación por una nueva sensatez particularmente ecológica. En la actualidad, el horizonte de nuestros deseos y el de lo que es financieramente posible, aunque apenas se mencione, convergen constantemente. Por eso, en los típicos días festivos en los que se intercambian regalos, uno puede esperar que los amigos y parientes tomen la «profunda» decisión de desistir de la tradición o bien enfrentarse al desafío casi imposible de despertar con regalos necesidades latentes hasta ahora desconocidas (después de una experiencia de avistamiento de aves, por ejemplo, otra de grabados artísticos, un curso de *squash* o la moda retro de los fantásticos años setenta), que, además, a menudo terminan mal.

Indudablemente, la frustración por los deseos no cumplidos seguirá existiendo incluso en las sociedades ricas. No obstante, yo sostengo, en primer lugar, que esta convergencia cada vez más evidente de nuestras necesidades con la posibilidad de satisfacerlas corresponde estructural y conceptualmente a una visión clásica y eminentemente socialista de la riqueza y la felicidad; en segundo lugar, que esta convergencia es en sí misma la expresión más reciente de la riqueza y, en tercer lugar, que alcanzarla marca un umbral de nuestro presente como umbral histórico.

Aún más sorprendente ante tal falta de deseo, que casi nunca cumple su proverbial promesa de felicidad, es el hecho, documentado hasta la saciedad en nuestros días, de que los patrimonios más altos se alejan cada vez más de la media, que a su vez se ha incrementado de forma considerable. Los beneficios anuales de dos dígitos de miles de millones de

dólares, gracias principalmente a la tecnología y a la industria tecnológica, merecen a lo sumo una breve mención. Frente a estos anhelos supremos emergentes, rara vez se cuestiona qué tipo de fantasías puede desencadenar tal cantidad de dinero, o en qué se diferencia vivir con un patrimonio de cinco mil millones de hacerlo con uno de cincuenta mil millones (de dólares, francos, euros o libras, lo mismo da). ¿Qué se esconde detrás? ¿La codicia de los ricos, como se piensa sobre todo en Europa, o se trata tan sólo de los beneficios que les corresponden?

Una vez, en una ceremonia de fin de curso, escuché a la multimillonaria Oprah Winfrey quejarse, con cierta discreción, de que no podía (aún) permitirse regalar a cada residente de su Estado (Misisipi) un coche decente, algo que Bill Gates en el estado de Washington podría hacer sin mayores problemas. Regalar de forma masiva algo tan ostentoso no es el remedio, porque los megarricos se ven sometidos a una presión sorprendentemente similar a la presión de la Navidad y sus regalos que sufre la clase media. En cualquier caso, bajo la omnipresente mirada mediática de una mayoría resentida que insiste en la igualdad, los multimillonarios ya no pueden ejercer una influencia política estable (incluso en Rusia fracasan estas tentativas por culpa de las envidias de los que ostentan el poder). Hoy en día existen discursos efectivos de crítica para todo tipo de posesiones y privilegios visibles. Por eso, los megarricos sólo pueden aspirar a una vida tranquila, como «conciudadanos» aceptables e incluso simpáticos, si mantienen su ostentuosidad dentro del horizonte cerrado de los deseos más bien modestos y que se puedan cumplir, o al menos lo aparenten.

Sin embargo, con la mayor parte de su patrimonio, ese que no quieren arriesgar invirtiendo, compiten, expectantes, por llamar la atención mediante donaciones ocurrentes y generosas. Compran esas obras de arte originales, esas que la clase media suele adquirir en reproducciones de alta calidad, y luego las exhiben de buena gana en los museos de forma gratuita. Brindan su apoyo, especialmente en Estados Unidos, a aquellas instituciones educativas a las que los mediorricos también hacen donaciones anuales de tres dígitos. Se

involucran en magnánimos proyectos para combatir la pobreza de manera sostenible, también muy del gusto de la clase media. Dicho de otra manera: aunque los inmensamente ricos de nuestra época, cuyos volúmenes patrimoniales han traspasado cualquier límite habido y por haber en nuestra imaginación, estén adaptando sus estilos de vida a la clase media y retornando una parte importante de su riqueza directamente a la comunidad, despiertan más resentimiento que sus predecesores de los últimos milenios.

Y aquí tenemos una extraña paradoja: mientras la brecha financiera entre la clase media (ahora cada vez más global) y los megarricos no deja de crecer, sus estilos de vida son cada vez más similares, incluso en el uso de los recursos financieros asignados de forma tan dispar. ¿Se debe a la falta de imaginación de los muy ricos, que por supuesto no tienen derecho a la compasión, o se trata de la victoria social definitiva de la mentalidad de la clase media?

En 1955, cuando los regalos de Navidad alemanes todavía obedecían a las necesidades de la vida cotidiana, el excéntrico marxista Herbert Marcuse publicó *Eros y civilización*, un libro que pretendía describir y analizar las tendencias evolutivas más recientes del capitalismo de la época (se publicó posteriormente en alemán con el título *Triebstruktur und Gesellschaft*). Con asombro, constato cómo algunas de sus tesis y observaciones parecen afectar a los estilos de vida del mundo actual. Marcuse afirma que el capitalismo reacciona a toda desigualdad social claramente perceptible y a su inherente potencial de protesta y resistencia empujando a la razón. Esto se corresponde con el concepto freudiano del principio de realidad, es decir, adaptar nuestros sueños desmesurados, y en algunos casos también las posibilidades excesivas de que existan, a unas circunstancias sociales que no generen tensiones estresantes. Por eso, escribe Marcuse, se ha desarrollado una sociedad en la que se satisfacen más necesidades y se siente menos frustración que nunca.

Pero la libertad prometida desde la Ilustración (o la felicidad, tanto colectiva como individual) no ha sido fruto de este proceso. Sorprendente pero cierto, si tenemos en cuenta la situación social actual en el siglo XXI en el norte de California.

En qué podría consistir exactamente esa libertad y esa felicidad real de las que habla Marcuse de una forma tan entusiasta como vaga sigue sin quedar claro en su libro. En cualquier caso, el cumplimiento cada vez más completo de las promesas materiales de felicidad no ha logrado satisfacer ni la felicidad ni la libertad existenciales. Y esto, más que cualquier otra cosa, es lo que convierte a los ricos de esta ultimísima generación en un escándalo.

Reflexiones sobre Silicon Valley

¿Hacia dónde se dirigen los enérgicos?

Comienza con una paradoja: precisamente porque Silicon Valley podría haber existido en tantos otros lugares del planeta, allí y sólo allí surgió una dinámica de afirmación que ha hecho de la sensación de azar prevalente en retrospectiva un hecho irreversible. En otras palabras, cuanto más arbitrario sea el lugar en el que se concentran en un espacio reducido especialistas con perfiles complementarios, mayor y más inevitable será la atracción que sientan tanto sus colegas como sus sucesores.

En Silicon Valley se cree que la energía de la innovación se puede sentir físicamente, que hay una sobreproducción interminable de proyectos del todo nuevos y la voluntad de brindarles apoyo financiero precisamente por su excesiva excentricidad. Como contrapunto a esta predisposición, se requiere un ojo crítico con cierta experiencia para poner fin a los proyectos excéntricos de forma rápida y casi indolora una vez que la promesa original de éxito se ha desvanecido. Así debe funcionar el espíritu de Silicon Valley, invocado hoy en día en todas partes con total envidia o admiración, con una fuerza que muy probablemente incluya rasgos que, desde la perspectiva del estado de bienestar europeo, bien se podrían considerar infantiles o socialmente irresponsables.

Desde el punto de vista de los orígenes de los protagonistas y su tropa, esta región es cosmopolita hasta un punto prácticamente insuperable, aunque, por otra parte, resulta casi imposible no definir su estilo de vida como *suburbano*, término considerado por todo norteamericano mínimamente educado como el antónimo del buen gusto. Pese a trascender las fronteras nacionales e internacionales, no hay nada especial en la suburbanidad de las comunidades de entre cincuenta mil y cien mil habitantes situadas a lo largo del oeste de la bahía de San Francisco, como Sunnyvale, Mountain View, Palo Alto o Redwood City. Tanto por su ubicación como por su arquitectura, el complejo de edificios de Google bien podría albergar una pequeña compañía de seguros de Connecticut o una residencia de ancianos de Illinois. Eso sí, en la última

década los alquileres han aumentado exponencialmente y la tendencia sigue al alza. Ahora mismo, una habitación individual con baño y el privilegio de vivir «a no más de una milla de Google» supone una inversión de más de cinco mil dólares mensuales. Estos precios, o incluso la compra de inmuebles, sólo están al alcance de la nueva clase digital. Las personas que trabajan en el sector de los servicios se ven expulsadas de sus hogares en Silicon Valley y se las obliga a un trayecto de varias horas diarias para ir y volver de su puesto de trabajo. Al mismo tiempo, en este entorno tradicional de McDonald's y de la muy elemental cocina china, está emergiendo una cultura gastronómica, con chefs con mucho talento que obtienen rápidamente su primera estrella Michelin y directivos que saben que sus clientes, nuevos ricos (en el sentido más literal e inofensivo), quieren aprender ese estilo de vida sin sentirse aleccionados. Y, sobre todo, sin tener que sentarse en la misma mesa durante más de setenta minutos entre el aperitivo y el postre. ¿Es éste el comienzo de un estilo de vida posburgués?

What's next in Silicon Valley? La respuesta a esta pregunta local tan típica, importante y persistente apunta hacia la energía que surge de la paradoja de dos movimientos contradictorios que convergen. El deseo colectivo-individual de innovar impone, por un lado, no olvidarse nunca de las tendencias que han iniciado otros y que ahora sigue el mundo entero, pero, por el otro, también existe una ambición sin límites por conseguir la próxima intuición que supere todo lo anterior. Todo Silicon Valley se concentra en este margen, breve y en constante movimiento, entre las diferentes tendencias y su eventual destrucción. Sin embargo, rara vez se oye hablar de planificación a largo plazo o incluso de desarrollo corporativo. Es precisamente este rechazo a planificar lo que forma parte de la esencial agilidad financiera e intelectual.

Acorde con esta doble línea de innovación y la ausencia de visiones a largo plazo, Silicon Valley no sigue una lógica exclusivamente lineal en el desarrollo de la tecnología electrónica. Si lo hiciera, actualmente sólo se estaría trabajando en la inteligencia artificial, en programas y

máquinas que, por sí mismas y de manera activa y progresiva, sean capaces de adaptarse a entornos muy diferentes y de maximizar su rendimiento. Sin embargo, al mismo tiempo, hay una auténtica fascinación por los coches sin conductor. De hecho, se ven prototipos con licencia estatal por todo Silicon Valley. En este momento, Google y Apple están involucrados en este proyecto al menos con la misma intensidad que lleva demostrando Tesla, el gran productor local de coches eléctricos desde hace mucho tiempo. También están las nuevas placas solares, que ahora tienen un coste notablemente inferior. Sin olvidar la visión de un futuro asentamiento humano en Marte, extraída casi de la ciencia ficción tradicional. En Silicon Valley, no hay idea que no sea susceptible de convertirse en un producto, incluida la carne sintética, con un olor irresistible, que cumple todos los requisitos veganos y que, para más inri, convirtió a mi vecino en multimillonario a las pocas semanas de su comercialización.

¿Qué mantiene a Silicon Valley en movimiento? Entre los hitos intelectuales clásicos de Occidente prevalece una postura igual de clásica o, para ser más precisos, marxista-clásica. «Ellos mueven los hilos», escuché hace poco, aunque lo suelo escuchar una y otra vez. *Ellos*, esos cínicos y egocéntricos, aparentemente sin rostro, que se embolsan miles de millones gracias a la piratería legal no controlada de enormes cantidades de datos, cuya finalidad es obtener cada vez más control sobre nosotros, las incompetentes y, supuestamente, inocentes víctimas de sus manipulaciones. Y, aun así, ¿este tipo de teorías conspiranoicas no entran en contradicción con el hecho de que los grandes actores tecnológicos, por ejemplo, Bill Gates o incluso Mark Zuckerberg, invierten casi la totalidad de su fortuna en proyectos filantrópicos como el desarrollo de nuevas formas de educación y formación o la investigación intensiva de curas para enfermedades infantiles mortales? Ya sé que puede parecer ingenuo, casi un acto de traición a la centenaria y respetada tradición de paranoia intelectual, el no querer dudar de las malas intenciones de los nuevos oligarcas o, al menos, de las que siempre están dirigidas a ahorrar impuestos. Pero ¿quién podría refutar sin más la suposición de que una de sus principales motivaciones

radica en la satisfacción de poder hacer regalos a otras personas?

En cambio, hasta el momento, sólo unos pocos de los residentes de Silicon Valley se han sentido cautivados por Donald Trump. Podría tener algo que ver con una discrepancia estilística, discrepancia entre la tupida melena de nuestro presidente y la tendencia modesta de Silicon Valley a usar vaqueros e incluso sudaderas con capucha. Trump ha conquistado el Estado para reducirlo drásticamente. El futuro más soñado en Silicon Valley pasa por la completa abolición del Estado clásico (¡ya!) a través de opulentas contribuciones privadas y, tal vez algún día, también a través de corporaciones privadas de gran notoriedad y posiblemente gran envergadura que asuman las funciones estatales y obtengan por ello pingües beneficios. Dentro del espectro de posicionamientos políticos de Estados Unidos, Silicon Valley tiende, por una cuestión lógica casi inevitable y si es que esta palabra aún conserva algún significado, hacia el *libertarismo*, entendido desde el punto de vista sociológico como una versión «conservadora» de los sueños anarquistas del siglo XIX de una vida sin Estado. No obstante, parece poco probable, además por motivos objetivos, que Donald Trump y Silicon Valley, pese a sus diferentes visiones del futuro del Estado y de la libertad, se estorben entre sí. Después de todo, ¿podría Estados Unidos seguir existiendo a día de hoy sin promover e incrementar el poder económico y la energía innovadora de Silicon Valley? Nada parece completamente imposible en la sucesión de impulsos propia del comportamiento del presidente, pero incluso a él le costaría idear las medidas capaces de reducir la fuerza de Silicon Valley.

Dos antiguos alumnos míos, doctorados el año pasado, participan ahora en un programa de reciclaje en Standford diseñado para ayudar a los estudiantes de humanidades recién graduados a obtener en un plazo de dieciocho meses un máster que les capacite para asumir cursos elementales de programación. Ambos señalan que existe una brecha generacional casi insalvable tanto en la praxis como en las competencias o, más concretamente, una brecha entre las habilidades digitales de mis antiguos alumnos de doctorado y

las de los estudiantes universitarios cinco o diez años más jóvenes. He escuchado más de una vez que se puede tardar en realizar una de las tareas semanales del curso introductorio entre seis minutos y sesenta horas, dependiendo de la calidad de la intuición del primer planteamiento. Los participantes más mayores del curso son conscientes de que, en la mayor parte de los casos, no van a encontrar el camino hacia la solución más breve. Y lo aceptan con la serena certeza de que nunca serán capaces de alcanzar a sus colegas más jóvenes que, en las mismas condiciones, son capaces de elegir la vía rápida del proceso.

Lo que esta generación más joven de «nativos digitales» es capaz de hacer con la matriz de inteligencia artificial en su desarrollo actual supera los límites de nuestra imaginación y, muy probablemente, incluso de la suya. Escribir código consiste principalmente en plasmar, en la medida de lo posible, las consecuencias matemáticas de la primera intuición en la que uno confía o, al menos, a partir de ella, dejarse llevar libremente por la imaginación. En este contexto, parece que la élite de la última generación de estudiantes universitarios apuesta por la Filosofía, si bien desde el punto de vista del currículo académico a menudo como *minor*, es decir, como asignatura secundaria. Para ellos, filosofar no tiene el carácter ocioso de un pasatiempo o una compensación, sino todo lo contrario. Les parece interesante porque enfrentarse a la complejidad de los textos filosóficos les permite practicar esa conformación específica del pensamiento entre la concentración profunda y la calma. Además, durante el proceso impulsan los contenidos filosóficos incluso a niveles cada vez más elevados de complejidad. Otra dimensión que a los nativos digitales les gusta analizar es la estructura de lo que sucede entre un instrumento digital (o *app*) y ese segmento del mundo con el que se pretende relacionar. En la mayoría de los casos se trata de una relación que funciona bien, siempre y cuando esté basada en la familiaridad y en objetivos funcionales de transformación y desarrollo. A esto que parece tan obvio, sin embargo, resulta muy complejo darle forma de manera consciente.

Cuando Sam, uno de mis alumnos, terminó su segundo año de universidad en Ciencias de la Computación como estudios principales y Filosofía como especialización secundaria, su Departamento de Ciencias de la Computación le ofreció quedarse en Stanford durante el verano a cambio de una alta remuneración para maximizar su productividad escribiendo código («programando»). Sam considera que los productos actuales de Silicon Valley, en general, son «demasiado corporativos», pero no basa este juicio en la teoría conspiranoica de los poderosos gigantes tecnológicos contra el resto de la humanidad. Piensa que, desde el punto de vista de la innovación y las necesidades existenciales, el potencial del software existente no se utiliza ni de lejos de forma coherente. Sólo en los últimos meses le oí hablar del viejo miedo a que la inteligencia artificial aumentase de tal manera su propio rendimiento que, inevitablemente, acabase dominando a los seres humanos. Sin atreverse a hacer una predicción de cuándo la inteligencia artificial comenzará a superar a la inteligencia humana, para Sam, la sensación de que esta dinámica ya está en marcha actúa como motivación principal. Sin embargo, los productos y las aplicaciones que surgen de su trabajo están orientados a mejorar la vida de forma práctica. Por poner un ejemplo, la optimización médica y financiera de las recetas; hasta hace poco era una tarea manual de los médicos, ahora es asumida por los ordenadores.

Esta doble dinámica entre la fascinación irresistible por la inteligencia artificial y la optimización concreta de funciones prácticas podría convertirse en la continuidad del presente y del futuro de Silicon Valley.

Así funciona la inteligencia del futuro

Después de dos largos siglos de fructíferas diferencias, a menudo superadas, la intelectualidad europea y su equivalente en la Costa Este norteamericana finalmente han acercado sus posturas. El motivo de la nueva alianza entre *The New York Review of Books* y *Merkur*, por ejemplo, o entre *Les Temps Modernes*, fundado por Jean-Paul Sartre, y *The New Republic*, no es el hecho de que las cifras de ventas hayan disminuido (algo que, por supuesto, casi nunca se menciona), sino el tono condescendiente y sarcástico que comparten a ambos lados del Atlántico para escribir sobre Silicon Valley como un mundo aparte en la costa del Pacífico.

La crítica suele comenzar con un relato realmente torpe del autorretrato utópico que ha acompañado durante mucho tiempo a la industria tecnológica. Con cierta regularidad, por ejemplo, se deconstruye el concepto de «singularidad» de Ray Kurzweil, según el cual el objetivo de nuestro futuro consiste en alinear la inteligencia humana y la artificial. El análisis de los últimos eslóganes publicitarios de Apple, Google u Oracle es si cabe aún más cínico. Además, ningún intelectual tradicional considera que valga la pena tomarse la molestia de describir en detalle el trabajo intelectual que hace avanzar a diario el alcance de la inteligencia artificial, especialmente en la redacción de programas.

En la Universidad de Stanford, cuna histórica de Silicon Valley, tengo la suerte, inesperada para un experto en humanidades como yo, de trabajar con estudiantes aún casi adolescentes, cuya genialidad es la base de la industria tecnológica actual. Uno de los encuentros con estudiantes universitarios, alumnos de doctorado y profesores incluyó un seminario titulado «Estética» y un grupo de lectura semanal los jueves centrado en el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche. La lista de participantes ya era por sí sola reveladora. En ambas actividades, la mayoría de los estudiantes provenían de diferentes especialidades, orientadas todas ellas hacia la tecnología, pero desde diferentes perspectivas: Ciencias de la Computación, Ingeniería Eléctrica, Sistemas Simbólicos o

Matemáticas. Es decir, habían elegido estudiar unas cincuenta horas de filosofía por intereses ajenos a sus planes de estudio. Las estadísticas universitarias señalan que esta tendencia lleva varios años creciendo de manera constante.

Ya la primera discusión en el curso de estética se desarrolló con una intensidad imprevista. Planteé como cuestión inicial mencionar ejemplos de «bello» y «sublime» no relacionados con el mundo del arte. E inmediatamente una alumna mencionó la «elegancia de las ecuaciones matemáticas», lo que desencadenó un debate entre sus compañeros cuya complejidad me abrumó. En el grupo de lectura hubo también algunos estudiantes de Ciencias Computacionales que inspiraron las discusiones sobre Zaratustra semana tras semana con las formas y ritmos poco convencionales de su manera de pensar. Y eso que lo más probable es que antes del comienzo del trimestre, ni tan siquiera hubieran oído hablar de Nietzsche.

Existe una frontera intelectual que separa claramente a la élite compuesta por esta nueva generación, que ha crecido con la tecnología digital, del resto de la universidad. En este sentido, la rapidez con la que identifican los desafíos filosóficos y la libertad experimental, así como el rigor lógico con los que los afrontan, distingue a los estudiantes más jóvenes de los alumnos de doctorado e incluso de nosotros, los profesores. Esta brecha se hace aún más evidente en el hecho ya mencionado de que los estudiantes más jóvenes de los cursos básicos de Ciencias de la Computación dedican entre una y dos horas semanales a sus tareas de programación, mientras que los estudiantes más mayores suelen necesitar a menudo diez veces más (verídico).

Una posible interpretación de esta diferencia surgió de una «lectura independiente» de los últimos textos de Martin Heidegger. A lo largo de toda su formación universitaria, los estudiantes pueden, en algunas ocasiones, optar por realizar tutorías individuales («lecturas independientes») con listas de lectura temáticas específicas en lugar de cursos colectivos. Y en ésta nos encontramos con el pensamiento tardío de Heidegger por una conjetura completamente empírica, pero *a priori* no verificada, de un alumno mío (que se llama Sam) de

que enfrentarse al pensamiento tardío de Heidegger había influido de manera positiva en su forma de programar.

Al principio me lo tomé con escepticismo y sólo empecé a vislumbrar de dónde provenía la hipótesis de Sam cuando me di cuenta de lo mucho que le fascinaba el concepto heideggeriano del «evento de la verdad» como «desocultamiento del Ser». Este concepto se refiere, en primer lugar, a las intuiciones cuyo origen no está en la sed de conocimiento del ser humano (es el Ser el que se desoculta) y, en segundo lugar, pospone indefinidamente la respuesta a la pregunta sobre los orígenes, no humanos, de la verdad. Dicho de otra manera, la filosofía de Heidegger se presenta como una obra sobre un fragmento de un evento de la verdad, cuya complejidad total es inaccesible a la inteligencia humana.

Pero sobre todo entendí cómo esta premisa de Heidegger encajaba exactamente con lo que experimentaba Sam programando. Durante el proceso de programar (de «escribir código»), me explicó, cada paso matemático que se da está siempre por delante de lo que la propia consciencia es capaz de concretar (es decir, los pasos se dan a ciegas). De hecho, visto en retrospectiva, las «soluciones a los problemas» o los «avances» en el desarrollo de la inteligencia artificial no podrían ser descritos como logros previstos por el programador.

La clave del éxito es una actitud básica de *Gelassenheit* (o serenidad, otro término de Heidegger), es decir, la disposición para dejar que el siguiente paso se produzca en el transcurso de un flujo de pensamientos sin querer redirigirlo hacia un sitio concreto. Una vez Sam abrió una de nuestras discusiones sobre Nietzsche de los jueves por la tarde con una intervención impresionante. Después comentó de pasada que ésta era su segunda presentación en diez horas. Por iniciativa del Departamento de Ciencias de la Computación, por la mañana había presentado en la sede de Google su último avance en un programa sobre el desarrollo de la sensibilidad lingüística de la inteligencia artificial.

Más tarde me enteré por mis colegas que lo que se pretendía era evitar la impresión de que la universidad se negaba a

intercambiar avances cruciales en programación. Como Sam también es un entusiasta de la cultura europea (como la mayoría de los estudiantes norteamericanos, por cierto), le había prometido buscarle un puesto en un periódico suizo para hacer prácticas durante el verano. Lamentablemente, la oferta en cuestión llegó demasiado tarde. Pero, además, un grupo de inversores le ofreció a él y a su amigo una suma de dos dígitos de millones de dólares por empezar a trabajar en una *startup* durante los meses de verano. Y éste es el desafío que ha decidido emprender, mientras espera aún dos veranos más para poder beber su primera cerveza.

Con la *startup*, Sam cruzará el umbral que, desde la perspectiva de los intelectuales de la izquierda conservadora, lo desacreditará, sobre todo si su trabajo le aporta éxito financiero. Probablemente lo que a él más le atrae es el incremento de intensidad vital en varias dimensiones que se produce al jugar con el riesgo al fracaso. Apenas le interesan las convergencias entre la inteligencia artificial y la humana. La cuestión que más le importa es cómo es posible que la inteligencia artificial se desarrolle en direcciones diferentes a la inteligencia humana, siendo ésta su único modelo.

Sam demuestra tener no sólo audacia empresarial, sino también intelectual. Además, las combina con una asombrosa serenidad. «Desde el comienzo de la era de la inteligencia artificial, ya nada es imposible», dijo en un coloquio con gran ecuanimidad. «La pobreza terminará por desaparecer, e incluso la muerte se convertirá en una enfermedad curable.» La mayoría de los asistentes reaccionó con escepticismo o indignación. Ninguna sorpresa, es más bien lo esperable, la reacción hasta cierto punto clásica de los humanistas. Sam estaba disfrutando del espectáculo y, con todo el sarcasmo que sólo alguien de su edad puede reunir, añadió: «Y entonces, sin la muerte, los problemas de la humanidad no habrán hecho más que empezar». Y reinó el silencio.

La irritación entre los expertos en humanidades persistió. Sin ser capaces de comprenderlo o incluso de expresarlo, se sentían en cierto modo amenazados hasta un punto que les afectaba mucho más profundamente que los complejos de inferioridad que siempre proliferan entre los humanistas. Esa

amenaza específica, creo, tiene sus raíces en el hecho de que la evolución de la inteligencia artificial ya ha superado la etapa de múltiples especulaciones en la que ha permanecido durante décadas. Con una energía cada vez más veloz, se está acelerando el desarrollo de esa misma «singularidad» de la que los humanistas se han estado burlando a gusto durante tanto tiempo. El potencial de cambio que se supone que excede lo «humanamente posible» es de repente una opción real. Lo que preocupa a unos, fascina a otros.

Cuando Sam no habla de programación o de filosofía, parece un joven de veinte años. Pero es plenamente consciente de su capacidad intelectual. Él, junto a otros cientos de programadores de su generación, nos muestra, en el sentido de interpretar el presente según la perspectiva hegeliana, el lugar en el que se encuentra hoy el espíritu del mundo. El hecho de que ya no se trate de un espíritu impregnado de filosofía y arte no debería incomodar a ningún intelectual clásico. Sobre todo, porque los jóvenes espíritus de Silicon Valley están convencidos de que nosotros, los expertos en humanidades, todavía tenemos algo que transmitirles.

La verdad se desoculta en la tecnología

Quien haya profundizado en Heidegger alguna vez difícilmente podrá después mantenerse indiferente respecto al filósofo. Esto vale también, tal vez de manera especial, para esos lectores que se horrorizan ante el hedor de la cabaña de la Selva Negra de su biografía o se sienten repelidos por el peso incómodo de su propio lenguaje. De hecho, esto también afecta a los intelectuales del siglo XXI que no quieran ver transcurrir su vida en la retrógrada atmósfera artificial de la nostalgia rural. Porque fue precisamente Heidegger quien insistió, probablemente con más intensidad y perseverancia que cualquier otro filósofo de su época, en que la tecnología (en oposición a las ciencias y a la naturaleza) contiene la única posible verdad que se nos ha dado.

Desde su conferencia titulada «Introducción a la metafísica» en Friburgo en 1935, el tecnófobo Heidegger (que de buena gana se dejaba fotografiar bombeando agua en un cántaro frente a su cabaña de la Selva Negra), ante la excitación cultural de un entorno en el que los automóviles, los aviones y las radios seguían siendo emblemas de la innovación, comenzó a intuir una confluencia entre el desocultamiento de la verdad y la tecnología.

Martin Heidegger murió en 1976, convencido de que el mundo intelectual de su época, según sus propias palabras, no había satisfecho una «deuda» histórica (una obligación no cumplida), que consistía en liberar la posible verdad dada en la tecnología. Básicamente, achaca este fracaso a nuestro empeño en concentrarnos en exclusiva en las posibilidades instrumentales de la tecnología, en su uso práctico, lo que bloquea constantemente su potencial como evento de la verdad, como evento de desocultamiento del Ser. Como habitante de Silicon Valley (incluso bastante tecnófobo), puedo compartir y entender la intuición de Heidegger de la convergencia entre la tecnología y el desocultamiento del Ser en unas circunstancias ambientales no disponibles aún en su época. Yo mismo experimento la creación tecnológica en mi entorno, a primera vista apenas reconocible con sus anodinos

edificios, inocuos y apacibles, como una inspiración y un desafío intelectual, si bien me resulta completamente ajeno su impacto potencial en la realidad funcional. No es que yo creyese que debía (o podía) adquirir los conocimientos de disciplinas como las ciencias de la computación o la ingeniería eléctrica desde la distancia del aficionado, sino en el sentido de una sensación, por el momento indefinida, de un movimiento intelectual o «estado de ánimo» (como el propio Heidegger lo describió) que tiene que ver con el hecho de que yo (posiblemente) vivo físicamente cerca de una posible verdad. En este sentimiento hay una afinidad con la concepción de la «historia del Ser» y el «desocultamiento del Ser» como un «evento de la verdad», tal como se desarrolla en la filosofía tardía de Martin Heidegger. El Ser que se desoculta en un evento de la verdad es como mínimo también material (no exclusivamente idealista o espiritual) e individual (no general). La «iniciativa» de mostrarse, si es que puede decirse así, proviene del Ser, no de la curiosidad o del interés del *Dasein* humano (en cualquier caso, sin la presencia del *Dasein* , el Ser no se desocultará; además, el Ser desoculto no debe entenderse como un «mensaje» para el *Dasein*).

Por muy crípticas y en muchos sentidos contraintuitivas que puedan ser estas diversas alusiones convergentes, afectan a un sentimiento intelectual y existencial de nuestro presente que podría tener su contraparte material en su entorno tecnológico. El gran teórico de los medios de comunicación Friedrich Kittler, por ejemplo, intentó encontrar, especialmente en los trabajos de sus dos últimas décadas, un ángulo desde el que redimir el posible desocultamiento del Ser que subyace en la tecnología. Empezó destacando que la recta final del desarrollo tecnológico hacia los ordenadores actuales comenzó en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, con el descifrado matemático de Alan Turing de los códigos encriptados del ejército alemán. A partir de este punto de partida en la guerra, Kittler desarrolló una red de nuevas intuiciones en las que, como premisa, el Ser de la tecnología se desocultaba como una *Nacht der Substanz* (‘noche de la sustancia’, el título de una conferencia de Kittler publicada posteriormente): no sólo a través del poder destructivo de los nuevos sistemas de armamento, sino también al reducir las

posibilidades de autodeterminación del ser humano mediante la lógica de las máquinas y, finalmente, a través de la absorción (e implosión) de todos los niveles de representación y reflexión en la materialidad del hardware. La metáfora «noche de la sustancia» se convirtió en el punto de convergencia universal de múltiples visiones en desarrollo.

Visto en retrospectiva, esta oscuridad me recuerda al estado de ánimo que existía en torno al universo de los ordenadores hasta principios de los años noventa, cuando todas las intuiciones del mundo de Steve Jobs, las dimensiones de la pantalla de Apple o el ratón, por ejemplo, parecían tan sólo disparates ridículos. Sin embargo, hay motivos para creer que en un momento dado incluso al propio Kittler le llegó a desesperar su idea de la «noche de la sustancia». Ése debió de ser el instante en el que (casi de repente) decidió volcar toda su energía intelectual en el mundo de la antigua Grecia, donde percibió un posible desocultamiento (¿en el pasado o todavía vigente?) del erotismo, la música y la geometría. En los años previos a su muerte, y más gracias al enfoque mitológico que a la argumentación «científica», asoció este hecho con la tecnología. Al final, surgió la idea híbrida de un ordenador construido de manera diferente que se materializaba en un cuerpo humano.

La inapropiada o, al menos aún hoy, prematura pregunta de si estas especulaciones son ciertas o no, no mide su importancia. En mi opinión, el trabajo de Kittler es importante sobre todo por el potencial intelectual que ofrece. Si la «noche de la sustancia» representa el punto y final de una temprana reacción filosófica frente a la tecnología, significa que los impulsos intelectuales que emanaron de la tecnología durante el cambio de milenio enseguida apuntaron en la dirección opuesta. En ese momento, y gracias a que la mayor parte de nuestras horas de vigilia transcurren en una fusión entre software y consciencia, el mundo de la hipercomunicación digital se reveló por primera vez como el mundo que consigue concretar la visión del ser humano de Descartes, «pienso, luego existo». Sin duda, no hay nada más alejado (existencialmente) de la «noche de la sustancia» que agrupar espacios y cuerpos en una forma de interacción (la digital) en

la que la distancia geográfica o las voces individuales ya no desempeñan ningún papel.

Pero esto sólo sería irse al otro extremo, al cartesiano. Me pregunto, en cambio, si no podría existir una convergencia aún no explorada desde el punto de vista filosófico entre el Kittler tardío y el mundo de Steve Jobs (quien para Kittler representaba, y soy plenamente consciente de ello, al diablo filosófico de los medios de comunicación). ¿No residía la genialidad de Jobs en inventar una y otra vez «objetos electrónicos» que, por su forma, función y belleza, se han convertido (casi) en una prolongación de sus cuerpos para miles de millones de usuarios actuales? ¿No son los iPod la representación real de la idea de Kittler de que el ordenador se materialice en un cuerpo? ¿Y no son emblemas (o tal vez «el Ser») de la imposibilidad de aquel sueño de la Ilustración de poder superar nuestros cuerpos, es decir, nuestra sustancia, y lo terrenal, tanto en la dimensión existencial como en la material?

Esto se me ocurrió una tarde en una época relativamente temprana (para Europa), el 18 de octubre de 2012, durante el primer aniversario de la muerte de Friedrich Kittler, todavía bajo el sol otoñal de Silicon Valley. Probablemente no se habría molestado por este intento fruto de mi ingenuidad tecnológica.

Pensar de manera arriesgada en la actualidad

A principios del siglo XX, los nombres de los ganadores del Premio Nobel en ciencias brillaban como si fueran símbolos del más excelso apogeo del pensamiento activo logrado por la humanidad. Incluso los nacionalsocialistas de Berlín entraron en una especie de crisis cuando el ciudadano austriaco Erwin Schrödinger, galardonado con el Nobel de Física el año que «alcanzaron el poder», después de pasar unas vacaciones en Italia, optó por no retornar a su cátedra en la capital alemana.

Albert Einstein, predecesor germano de origen judío de Schrödinger en los Nobel que logró escapar de la pesadilla del nazismo y sobrevivir en Princeton, fue durante mucho tiempo considerado el «rostro del siglo». Figuras como él mismo, Marie Curie o Werner Heisenberg fueron reverenciadas por desentrañar, gracias a interminables investigaciones, algunos misterios de verdades atemporales provenientes de la naturaleza y haberlos plasmado en fórmulas matemáticas. Ahora, los nombres de los más recientes galardonados con el Nobel apenas se recuerdan al día siguiente de su proclamación. Esta distinción aún se considera el mayor honor imaginable para las instituciones, en su mayoría académicas, en las que trabajan esos investigadores de alto nivel y el reflejo de la solidez de los programas científicos nacionales. Sin embargo, su relevancia social se ha reducido hasta convertirlos en conocimientos avanzados cifrados de una complejidad que supera nuestro inexperto entendimiento y cuyo impacto potencial en nuestras vidas a duras penas somos capaces de intuir.

El papel de héroes intelectuales (o de divos) ya no pertenece a los investigadores comprometidos con las verdades ocultas, sino más bien a una especie de inventor que transforma radical e irreversiblemente la vida cotidiana sin pretender con ello desvelar verdad alguna: Bill Gates, Steve Jobs y Mark Zuckerberg, por ejemplo; los fundadores de Google, Larry Page y Sergey Brin, y su excolega Marissa Mayer; o el director de Tesla, el sudafricano Elon Musk. En qué consisten

exactamente sus innovaciones personales, quién tuvo la idea decisiva para la pantalla de Apple, el iPhone, los motores de búsqueda, el navegador o los coches sin conductor. Al público en general le resulta prácticamente incomprensible. Las patentes han reemplazado a los Nobel. Han reemplazado el aura más bien ascética del espíritu científico como la llave hacia las vertiginosas y envidiables fortunas de miles de millones de dólares. El espíritu de nuestro presente, según parece, se ha atrincherado en Silicon Valley (o en Hyderabad en India, un foco del pensamiento tecnológico especialmente activo). Este desplazamiento de Europa a California, o al sur de India, va acompañado por un cambio en la forma de pensar.

Irónicamente, a finales de los años treinta, en su crítica a la ciencia moderna, el intelectual y simpatizante nazi Martin Heidegger anticipó y describió esta transición, al menos en cierta medida. Vincula el concepto de *Vorhandenheit* ('lo delante de la mano') con los métodos de investigación de la tradición newtoniana. Estando fuera de, mejor dicho *vor* ('frente a'), la naturaleza, la consciencia humana interpreta los objetos a través de conceptos abstractos y fórmulas matemáticas, que, a su vez, provocan el efecto (evidentemente no deseado) de distanciar cada vez más la esencia de la naturaleza y la existencia humana reducida a la consciencia (cuya posible consecuencia se reflejaría en la razón dominando despiadadamente a la naturaleza, tal y como podríamos añadir hoy desde una perspectiva ecológica).

El concepto opuesto positivo de Heidegger es *Zuhandenheit* ('estar a la mano'), con el que describe la familiaridad, siempre presente, de la existencia humana materializada en el mundo de las cosas, un «Ser en el mundo» de las personas, que lo sitúa en una relación con la naturaleza de «cuidado» recíproco (puede uno imaginárselo como un pastor, como le gustaba hacer a Heidegger, o como un arquitecto «respetuoso con el medio ambiente»). En los últimos escritos de Heidegger aparecen algunas evidencias que sugieren que, efectivamente, asoció el aspecto intelectual de inventores e ingenieros con el estar a mano. Su diferenciación nos hace ser conscientes de cómo el pensamiento actual predominante se ocupa del diseño

de la vida cotidiana, un diseño desde dentro, y no de las verdades matemáticas atemporales de la ciencia tradicional.

Los ingenieros hoy en día no describen realidades, las crean. Por mucho que su trabajo asuma y utilice planteamientos sobre todo de la física, en sus visiones decisivas se esconde una ruptura con la lógica científica. Esta ruptura, esta relación completamente diferente con los resultados de las ciencias modernas, se manifestó por primera vez en las imágenes y deseos de una generación posterior de especialistas, que quiso dotar a las máquinas de cálculo desarrolladas desde los años cuarenta (gracias a Alan Turing, por ejemplo) de mayor transparencia y eficacia para nuestro día a día: con una nueva pantalla que permitía visibilizar el rendimiento del equipo, acercándolo al público en general e incluso, en última instancia, haciéndolo realmente accesible (la accesibilidad en particular supuso para muchos expertos en computación de la primera generación la ruptura de un tabú en sentido literal); o con los motores de búsqueda, que han revolucionado nuestra actitud frente al conocimiento y la educación, sustituyendo y aumentando exponencialmente la capacidad limitada de la memoria humana.

Desde hace treinta años, los expertos en tecnología y su forma de pensar ya no buscan soluciones «científicas» a los problemas, sino un primer paso seguido de pasos cada vez más decididos destinados a transformar el mundo conocido. En este sentido, con el paradigmático iPhone, la metáfora del «mundo en nuestras manos» se ha convertido en una realidad. Dado que estos objetos e instrumentos surgen de un pensamiento rupturista que persigue cambiar los hábitos cotidianos mediante intervenciones activas, difícilmente se pueden evitar los efectos colaterales imprevisibles y, sobre todo, los riesgos imposibles de calcular que suponen para esa misma cotidianidad. Tal vez el temor a tales consecuencias y los costes que conllevan haya adquirido más importancia que el daño y las amenazas reales.

Constantemente se habla de que el uso de portátiles y de iPhones deja huellas con las que se puede manipular e incluso chantajear a los usuarios, de que la accesibilidad inmediata a todo tipo de conocimiento podría haber provocado su

banalización o de que la exactitud con la que nos orientamos espacialmente gracias a los navegadores puede debilitar nuestra percepción sensorial ante las cosas cercanas presentes. No hay ejemplo más cargado de dramatismo de esta ambigüedad tan plagada de riesgos asociada a esta nueva forma de pensar, y posible gracias a los ordenadores electrónicos, que los debates desencadenados hace unos años a raíz de la «decodificación» del genoma. Este avance intelectual había convertido el terrorífico escenario que supone la manipulación genética sistemática en un futuro que ya no podemos ignorar. Al mismo tiempo, se inauguró el sueño de «producir» una humanidad con una moral superior, como apuntó con acierto el teórico contemporáneo Peter Sloterdijk.

Sin embargo, en la producción de efectos secundarios o riesgos indeseables en particular, el trabajo de los ingenieros, constantemente expuesto a críticas, no difiere de las ciencias naturales, que aún conservan el aura ascética de su superioridad intelectual. Después de todo, la reina de las disciplinas entre las ciencias, la física nuclear, nos ha proporcionado una capacidad que ya no podemos excluir, la posibilidad de autodestruir de manera colectiva a la humanidad detonando las cabezas nucleares que hay acumuladas en este mismo momento. Pero lo realmente distinto en la nueva forma de pensar de los ingenieros frente a la de los científicos es su estilo. Es algo sumamente evidente cuando uno consigue que un programador actual describa el proceso de su creatividad. No podría encontrarse más lejos de la lógica y la metodología inherentes a la rigurosidad científica.

Sólo puede escribir código con éxito, explican los profesionales, aquel que confía en sus intuiciones individuales, que son imposibles de comprender desde el punto de vista conceptual o matemático. Al parecer, al principio de cada tarea que se establece en este nivel, elegir entre los procedimientos posibles implica una complejidad superlativa, que no puede reducirse de manera puramente racional ni tratarse de forma productiva. Sólo es posible llegar a soluciones productivas a través de los caminos idiosincrásicos tal y como hacen los programadores con éxito constantemente (y sus colegas con

menos talento en raras ocasiones). Por eso, la forma de pensar tanto de ingenieros como de diseñadores podría describirse como «contemplativa», es decir, concentrada y al mismo tiempo relajada, abierta a lo inesperado de sus propias intuiciones y de las de los demás. La contemplación, como sabemos por el misticismo tradicional, es más productiva en las proximidades de la imaginación, cerca de las imágenes y visiones que surgen de la familiaridad física con el mundo (más que de los conceptos abstractos). Y, por último, como mejor se desarrollan la contemplación y la imaginación es cuando concurren de manera abierta diferentes estilos de pensamiento, que es exactamente lo que dificulta tanto atribuir a pensadores individuales los avances específicos del pensar de forma arriesgada.

Puede parecer una paradoja que el estilo de pensamiento actual, o mejor dicho el estilo de pensamiento de los nuevos ingenieros, nos recuerde a las representaciones clásicas del pensamiento en las humanidades, como, por ejemplo, algunos pasajes de las notas de Wilhelm von Humboldt sobre la fundación de las «instituciones científicas superiores en Berlín» en 1809-1810. Pero, en el fondo, esta impresión sólo se debe a la tendencia creciente en las nuevas tecnologías e industrias a ofertar trabajo a candidatos con formación en humanidades. En los últimos años, Silicon Valley ha contratado a tantos graduados en Ingeniería como en Filosofía, Historia o Literatura.

La dialéctica de la microagresión

Parte de la imagen que se tiene de los profesores es que están visiblemente encantados cada vez que quedan excluidos de una tarea administrativa o de una comisión. Así puede uno dedicarse a trabajar en sus gloriosas contribuciones como investigador y a la enseñanza. Pues, aun así, me empezó a preocupar una intuición que finalmente se convirtió en certeza: ¿por qué la universidad privada estadounidense, para la cual trabajo desde hace ya casi tres décadas, de repente ya no me confía funciones de supervisión de colegas más jóvenes y estudiantes de doctorado? Pregunté por los motivos de este cambio escalando por los niveles oficiales, sin obtener ni la más mínima pista al principio. Hasta que un día, sentado con mi decana, me enteré de manera estrictamente confidencial de que se había presentado una queja sobre mi «tendencia a usar un lenguaje ofensivo hacia las mujeres» (*tendency to use language offensive to women*). No recordaba nada reprochable, así que insistí en una explicación más concreta. Al final me enteré de que el origen de la discordia era una frase dicha en público, en la que había mencionado a la hija de un colega y a la mía propia como ejemplos de belleza (*looking gorgeous*).

La conversación derivó hacia la parte obligatoria de hacer una interpretación preceptiva del concepto de *microagresión*, tan prominente ahora. No, me informó la decana, nadie me acusaba de ofender a las mujeres intencionalmente. Pero como no todas las mujeres se consideran «muy guapas», la universidad tuvo que asumir que esas palabras habían tenido un efecto «agresivo». Mi primer impulso consistió en un enfado espontáneo. Sólo en el camino de vuelta a mi despacho caí en la cuenta de que, por primera vez en mi vida, había sido protagonista de un episodio enmarcado dentro de la nueva *political correctness*. Esta corrección política es un moralismo activo ya no sólo respaldado por los colegas de izquierdas (progresistas, alternativos y bienintencionados), desde hace tiempo forma parte también de los hábitos de una nueva generación de estudiantes universitarios en la veintena. Muchos de ellos han crecido en círculos con gran ambición

pedagógica, pero en los que ya no se aprende a disimular las frustraciones con discreción.

Ésta puede ser una de las razones por las que el Estado y las instituciones de enseñanza superior, que respaldan la sensibilidad de los jóvenes con asombrosa tenacidad, han omitido la clásica cuestión legal de la intencionalidad. Sólo se da relevancia a los sentimientos de aquellos que se sienten heridos. Esta perspectiva podría considerarse novedosa y extremista, aunque también es posible que aluda al motivo ilustrado de la *vertu persécutée*, la ‘virtud perseguida’, que ya había elevado la condición de víctima a mérito ético. Se trata de una intuición pionera de Voltaire según la cual cuando uno se legitima a sí mismo como víctima en el espacio público, puede llegar a convertirse en inexpugnable, es decir, moralmente respetable. Y, con esto, instauró una tradición que hoy en día parece más sólida que nunca.

Pero ¿no me había convertido yo, un profesor ya mayor, en una víctima de este moralismo imperante? ¿No restringe de manera inadmisibile el derecho a la libertad de expresión que de forma tan palmaria incluye la Constitución estadounidense? ¿Y no anula esta nueva corrección política el principio de que la universidad es precisamente la institución donde se puede tratar cualquier postura o cuestión de interés colectivo por muy excéntrica que sea? Todas estas preguntas legítimas se han abordado miles de veces, aunque quizá con demasiada frecuencia sólo desde ese punto de vista «retórico» que las responde siempre con una afirmación implícita. Pero como esto sólo puede acabar con nosotros, los mayores, embarcándonos en una contienda de virtudes, irremediabilmente banal, con nuestros estudiantes sobre el papel de la «verdadera víctima moral», es hora de un enérgico cambio de perspectiva que consiga que la discusión intergeneracional vuelva a ser productiva. En lugar de seguir lamentándome porque la generación más joven de universitarios esté impulsando el moralismo de la izquierda liberal, que se ha vuelto algo rancio y hasta extremo, me he comprometido, al principio un poco a regañadientes, a tratarlo con una mayor objetividad. Mientras tanto, observo que los nuevos estudiantes radicales, probablemente no sólo en el

entorno elitista de Stanford, trabajan con mayor concentración que sus predecesores, leen más y con más atención, y plantean preguntas aún más sorprendentes y no pocas veces impactantes. No se trata en absoluto de una cuestión de falta de aliento intelectual.

Me acordé de la joven de Mauricio que rechazó ofertas de trabajo bien remuneradas de Microsoft, Oracle y Google porque quería solicitar una beca de doctorado en la Costa Este y estudiar las primeras formas literarias japonesas de erotismo lésbico; del hijo de un panadero que había huido de Corea del Norte, que no quería hablarme de la aplicación que acababa de vender por millones de dólares para no quedarnos sin tiempo de hablar sobre los pasajes difíciles del *Ser y tiempo* de Heidegger; pero también me acordé de aquella estudiante que me explicó en detalle por qué se negaba a leer una novela del siglo XVIII, después de que yo advirtiera (*trigger warning* es la equivalencia entusiasta a la «microagresión») que las relaciones entre los géneros allí descritas no se correspondían con las expectativas estándar actuales. Pero, sobre todo, me di cuenta por primera vez de que estos universitarios, con orígenes tan sumamente dispares, se tratan unos a otros en un tono exento de agresiones personales. Quizá el futuro no dependa de que todos ellos lean la gratitud de la *Pamela* de Samuel Richardson (el objeto de mi «advertencia») hacia un empleador de la nobleza que pide la mano de su empleada cuando fracasan todas sus tácticas de seducción. Tal vez deba aplicarme yo mismo el concepto de microagresión y empezar a explicar cómo me enerva que alguien se base en mi acento alemán para preguntar, siempre de forma «cordial», por supuesto, que con qué grupo de turistas estoy.

Los veteranos de la revuelta estudiantil del 68, yo mismo era miembro de la Federación Socialista de Estudiantes en ese momento, nos ponemos en ridículo al adoptar el mismo tono de indignación hacia el moralismo de nuestros estudiantes que los profesores de aquella época ya empleaban cuando afirmaban que nuestras consignas revolucionario-marxistas anunciaban el fin de la cultura *per se*. No se puede hacer una revolución sin convicciones «éticas» semiconsistentes y quejarse cuando no se materializan (sobre todo en Europa) por

«apatía» y «estancamiento». Sin embargo, hay un aspecto en el que el paralelismo entre el mayo del 68 y la situación en Estados Unidos de 2016 no funciona. El nuevo moralismo juvenil, como ya he mencionado, cuenta con el eficiente apoyo del sistema legal y, hasta las últimas elecciones presidenciales, también con el del Gobierno federal. Y aquí es exactamente donde radica la dialéctica de la nueva corrección política. ¿Cómo describir su ambivalente impacto en el futuro de la sociedad y la política de Estados Unidos y del resto del mundo?

Nadie debería pasar por alto el hecho de que puede crear un clima de intimidación que reprima la vida intelectual y, en consecuencia, ataque a sus propias víctimas. En mi universidad se ha establecido la norma tácita de responder a las denuncias de agresiones sexuales de los estudiantes ampliando su periodo de estudios por un año de forma completamente subvencionada. Desde el punto de vista de la institución, es preferible al riesgo de afrontar los costes de unos largos procedimientos judiciales. Además, en la gran mayoría de los casos es aceptado como una compensación adecuada. Al mismo tiempo, la universidad también se hace cargo de las minutas de los abogados que defienden al acusado. El proceso es engorroso, pero aparentemente viable, y debe interpretarse como un avance frente al clásico silencio absoluto. Es mucho más difícil imaginar las consecuencias positivas a largo plazo del nuevo movimiento juvenil.

En vista de la evolución demográfica a nivel global y de las nuevas dinámicas de movilidad, tenemos que asumir que dentro de un siglo la densidad de población se incrementará de forma dramática y más personas de las más diversas culturas e idiomas vivirán más próximas. Los episodios de violencia y las frustraciones permanentes propias de la rutina se convertirán entonces en las principales amenazas a nuestra existencia, mucho más apremiantes que hoy en día. O bien las personas desarrollan una alta tolerancia a la frustración, o bien se ponen de acuerdo en practicar una tolerancia cero frente a la violencia en cualquiera de sus formas y un estilo de comportamiento que acepte la alteridad de los demás como norma. En el segundo caso, las reivindicaciones más

clamorosas de la nueva corrección política, a veces también más problemáticas, ya podrían haberse convertido en pautas de supervivencia, esas que a día de hoy estamos empezando a practicar. Pero los nuevos radicales no piensan en el futuro de una manera tan histórico-filosófica. En cualquier caso, no hay filosofía de la historia capaz de justificar todo este revuelo por la palabra *gorgeous* .

Los suburbios: elogio de la periferia

Se trata de una aliteración en la que algunos coetáneos consideran que hay algo más que una simple coincidencia: populismo y provincialismo. ¿No son los que ayudan a los políticos populistas a hacerse con el poder los más idóneos para ser juzgados como provincianos y rentistas? Reconozco que es una formulación exagerada, pero a estas alturas ya se puede decir que, desde el trumpismo y el Brexit, tanto los residentes de las provincias como la población de mayor edad se han visto sometidos a una presión pública cada vez más agresiva, y no sólo en Estados Unidos y Reino Unido. Cualquiera que viva fuera de las metrópolis y haya dejado atrás la juventud debe soportar todo lo que los responsables de los medios, que tan gustosamente se han atribuido el papel de custodios de la información, quieran promulgar. Desde esta posición de desproporcionada dignidad, no sólo condenan las decisiones tomadas, sino que cuestionan su legitimidad democrática, como si exclusivamente las opiniones de los votantes menores de treinta años y las de los residentes de las grandes ciudades tuvieran peso político.

Es cierto que debido a unas tasas de natalidad cada vez más bajas, la parte proporcional de jubilados dentro de la población está aumentando. Por otro lado, son precisamente los burgueses los que, una vez concluida su vida laboral, aprovechan para trasladarse a los centros urbanos, en aras de las distancias más reducidas y la oferta cultural. La urbanización es, sin duda, una tendencia mundial de la que también participan las personas mayores. Por mencionar un ejemplo concreto: la población de Berlín crece anualmente en sesenta mil personas, incluidos muchos jubilados, según las orgullosas declaraciones del alcalde de la ciudad en un debate organizado por el *Neue Zürcher Zeitung*. Les está agradecido porque se muestran dispuestos a cambiar su casa unifamiliar en alguna provincia por un apartamento de dos habitaciones en la capital. ¿Se convertirán los pensionistas en la nueva élite urbana?

Esta cuestión, no excesivamente seria, puede desarrollarse al menos en dos direcciones diferentes. Tanto el escenario de horror mediático de un bastión provincial endurecido por el resentimiento populista como la presunta aura de las metrópolis jóvenes y dinámicas necesitan una revisión. Precisamente, las metrópolis no sólo absorben una proporción considerable de la población envejecida. Sólo pueden entender las grandes ciudades y las posibilidades que ofrecen aquellos que sean conscientes de que se han convertido en el lugar en el que abundan la complejidad y la incertidumbre que caracterizan nuestro presente (y lastran nuestra existencia).

No es casualidad que precisamente el concepto de *red*, entendido como un número ilimitado de perspectivas alternativas a los modos de vida existentes, se haya convertido en el elemento principal del elogio a la metrópoli. Representa un potencial de renovación constante de la forma de actuar, alternativas laborales y de ocio, así como sugerencias de moda, centros turísticos e incluso inversiones de capital. De esta manera, las redes transforman los planes de vida en posibilidades no vinculantes, hacen de la libertad basada en la vida mundana más liviana una libertad de elección a largo plazo, y permiten que su promesa de constantes momentos de éxtasis banalice una vida sin sobresaltos. Esta euforia por las redes en Europa ha encontrado su punto de condensación en una especie de *startup* estatal, en la que la provisión de oportunidades se convierte en un fin en sí mismo porque, al final, nadie se pregunta adónde conduce el impulso inicial, si a un éxito de algún tipo o incluso a la creación de una institución. Desde un punto de vista puramente estructural, podemos hacer una analogía con una norma no escrita de la vida en las metrópolis: hacer listas de exposiciones, espectáculos y conciertos para los que nunca se encuentra tiempo.

Pero, entonces, ¿dónde ocurre la cruda realidad del siglo XXI? ¿Dónde se genera la riqueza que hace posibles estas dos formas de supervivencia, ambas igual de reales y asombrosas, en las aldeas que se vacían o en las megalópolis en expansión? Es obvio que ninguna de estas dos dimensiones sociales podría existir de manera autosuficiente desde el punto de vista

económico. Tampoco destacan como centros de innovación intelectual o tecnológica en un momento en el que el vínculo entre la producción intelectual, la industria y la prosperidad nacional es más estrecho que nunca. A la pregunta de dónde ubicar esa dinámica que inspira tanto la renovación intelectual como la expansión del capital, la respuesta de las sociedades germanoparlantes ha sido más bien tradicional. Su argumentación se centra en las provincias como único lugar con ideas fuertes, algo que hoy puede parecernos completamente improbable. Ya en 1800 despertaron admiración algunas pequeñas urbes, especialmente Weimar y Jena, en el estado de Turingia, pero también Friburgo, Tubinga y Heidelberg, Marburgo, Gotinga y Halle, por los numerosos movimientos reformistas allí surgidos y su posterior repercusión. Profundamente asombrada, pero también con cierto grado de resignación, Madame de Staël afirmaba en su libro *Alemania* que los más grandes pensadores de Europa vivían en pequeñas ciudades «detrás de las vidrieras».

Más de un siglo después del Romanticismo alemán, Martin Heidegger, en su artículo «Paisaje creador: ¿por qué permanecemos en la Provincia?», ¹ intentó describir la experiencia de la productividad intelectual de la periferia desde su perspectiva interna. Pero, al hacerlo, apenas fue más allá de recordar algunos tópicos románticos habituales. Escribe: «Cuando en la profunda noche del invierno una furiosa tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno al refugio y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía». En las circunstancias actuales, esta engreída mistificación de su propia cabaña en la Selva Negra se traduciría por el vacío de una provincia abandonada por generaciones de trabajadores, por tardes interminables de televisión. Hace mucho tiempo que lugares como Weimar se han apeado de la cordial pero insignificante escena del turismo cultural porque el espíritu activo los ha abandonado. Sus habitantes sobreviven vendiendo pretenciosos recuerdos intelectuales.

Sin embargo, no han sido las metrópolis las que han atraído la energía de este espíritu, sino otras ubicaciones periféricas diferentes. Las veinte mejores universidades de nuestra época,

Harvard, Stanford, Princeton y Yale, por ejemplo, o Cambridge, Oxford y la ETH de Zúrich, están en ciudades que, aunque sea sólo por motivos cuantitativos, no se consideran entre las grandes metrópolis a nivel global. Esto se aplica especialmente a Silicon Valley, la región compacta creativa cuyos inventos han transformado de manera esencial la vida cotidiana en todo el mundo a lo largo de las últimas tres décadas. Google, Apple, Oracle y la mayoría de estas *startups* que se han convertido en marcas globales tienen su domicilio en Mountain View, Sunnyvale o Palo Alto, en municipios de unos sesenta mil habitantes que cubren los cincuenta kilómetros de distancia entre las pequeñas megalópolis de San Francisco y San José. Todos intrínsecamente suburbanos. Y nada despierta con mayor intensidad reacciones fóbicas en la clase media educada de la Costa Este que esta afirmación y su realidad norteamericana pequeñoburguesa.

Pero si las noches de tormenta de Heidegger ya no son el clima para el eros del espíritu, ¿qué vínculos pueden observarse entre el mundo suburbano actual y el pensar de manera productiva? En el caso de las mejores universidades, su entorno social responde a un esfuerzo por mantener un número de alumnos sostenible. El día a día de un estudiante de Stanford, por ejemplo, o el perfil de una facultad no se transforman en redes con posibilidades en un modo condicional permanente. Al contrario, la realidad del aprendizaje y de la enseñanza se desarrolla en el modo indicativo, como un acuerdo entre personas allegadas de las que se depende y a las que hay que adaptarse. El carácter intelectual de estos nuevos entornos vitales y educativos se corresponde de manera sorprendente con la frase del ensayo de Heidegger que sigue al momento de éxtasis de la tormenta de nieve: «La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa». Sólo cuando un pequeño grupo se concentra en las mismas tareas o problemas, nos vemos obligados a perfeccionar nuestros propios posicionamientos con una calidad cada vez más «ardua y severa». A diferencia de lo que sucede con las tan encomiadas redes, aquí no podemos confiar en poder evitar al día siguiente al colega que la tarde anterior nos planteó una pregunta en el laboratorio o en un seminario

de investigación. Al mismo tiempo, surgen esas simpatías, especialmente en forma de colaboraciones a largo plazo, imprescindibles para la fecundidad del intelecto.

En los márgenes de las metrópolis hay que adaptarse a las películas y obras de teatro, a los abogados y a los médicos que ya existen: son el destino, no una red que varía constantemente. Ahí, la gente se ve obligada a construir con lo que existe y a crear en su imaginación todo lo que la vida real les niega. Las nuevas formas de pensar y cuestionar siempre ganarán nuevos contornos, en lugar de permanecer como posibilidades al nivel de un condicional eterno. Lo que en el día a día práctico de provincias son indicativos y contornos puede, con la distancia necesaria del bullicio de la metrópoli, acabar en una vida focalizada: en la concentración exclusiva en un objeto determinado; en la libertad de volver a este objeto tantas veces como se desee y en la profundización en las nuevas capas de pensamiento complejo que surgen de tal concentración y regresión. Durante aquellos siglos inmersos en un ambiente religioso mundial, esta forma de actividad intelectual se llamaba contemplación.

Justo eso es lo que necesitaban, según sus propias palabras, esos adolescentes que con sus códigos potencian la eficiencia de la inteligencia artificial. Esa clase de paz y serenidad que permite que sus intuiciones creativas estén un paso por delante de la metodología aprendida e incluso de su propio control racional. Estos jóvenes estudiantes llenos de talento (y vecinos de los pensionistas) son el verdadero núcleo de energía de unas provincias que no son románticas, sino realmente suburbanas. A quienes no les preocupan los prejuicios contra los entornos suburbanos, han superado a aquellos coetáneos que, desde que amanece hasta que anochece, no hacen sino revisar el potencial de las redes. La metrópoli es el ayer, los suburbios, el futuro.

Constelaciones en el planeta

Nuestro amplio presente igualitario

En la era de la cosmovisión histórica, tanto los pensadores como sus contemporáneos creían que el pasado se superaba de forma constante; al mismo tiempo, suponían que el valor práctico de las experiencias pasadas que aún conservaban disminuía a medida que la distancia temporal aumentaba. En cambio, el futuro se percibía como un horizonte abierto de posibilidades. Entre este futuro y ese pasado, vivieron el presente como un «momento de transición imperceptiblemente breve», como escribió el poeta Charles Baudelaire a mediados del siglo XIX. La intención era elegir un futuro entre todos los posibles desde el presente y a partir de experiencias pasadas. En esta idea se vio reflejada la capacidad de actuar libremente que sólo el ser humano posee. Implica asumir que no hay fenómenos capaces de resistir sus propios cambios con el transcurso del tiempo. Éste era el significado principal del concepto de «historia».

En el contexto de esta visión del mundo, la labor emprendida por los intelectuales, a menudo con pasión, de interpretar su presente formaba parte casi siempre del empeño en descubrir, bajo la superficie de los hechos y estructuras, «leyes» para el curso de los cambios históricos que les permitirían anticipar el futuro. Esta convicción, la praxis fundamentada en ella y la expectativa de que el futuro, en principio, prometía una vida mejor que la del pasado o el presente, era el eje que conectaba todas las cosmovisiones marxistas y de la izquierda progresista. Interpretar el presente siempre ha supuesto para los intelectuales una oportunidad más que bienvenida para reclamar cambios que hicieran posible el futuro mejor que promete la historia. Esto les confería el papel privilegiado de profetas, pero, a la vez, puso de manifiesto la potencial contradicción de la imagen de un futuro mejor: por un lado, se prometía y, por el otro, todavía estaba pendiente de ser realizado. Hasta la fecha, la mayoría de los intelectuales se han mantenido inmunes a las iniciativas para cambiar la visión histórica del mundo y su propio papel, prefieren ver en esta visión del mundo y en su posición privilegiada el único camino válido hacia una buena vida.

Es posible que esta forma de ver las cosas sea todavía parte de nuestro bagaje educativo que reverbera, pero en el último cuarto de siglo, desde la implosión del socialismo estatal, la percepción del presente y el papel de los intelectuales se han transformado de manera fundamental, aunque difícil de interpretar. Esta complejidad tiene que ver con el hecho de que son muy pocos los intelectuales que han desarrollado cierta sensibilidad para modificar su propia posición. Prefieren seguir refiriéndose a su entorno como «capitalismo», como si la alternativa al socialismo tradicional aún existiese (denominaciones más cordiales como «democracia liberal», «economía social de mercado» o «sociedad abierta» ya son objeto de cautela y de sospecha ideológica generalizada). Los intelectuales de hoy, especialmente los de la UE, pero también los de muchas naciones sudamericanas y asiáticas, viven en sociedades en las que una sólida mayoría por primera vez en la historia comparte «valores» (que antes eran excéntricos) y «reservas críticas». Estas sociedades renovadas representan un nuevo estándar de buena vida que se ha convertido rápidamente en un modelo a nivel global, del que sólo unos pocos países, como Corea del Norte o Cuba, han sido capaces de alejarse.

Pese a la apatía de conceptos y discursos, vivimos en un entorno que *de facto* ha cambiado. Y es evidente por la reacción habitual de muchos intelectuales ante cualquier crítica hacia esta nueva realidad que no sea explícitamente «constructiva». Enseguida se apaciguan con el recuerdo de los progresos recientes, innegables a pesar a todo (por ejemplo, la seguridad social, la estructura del mercado laboral o la mejora de la educación), pero advierten con indignación subliminal que no hay que ponerlos en peligro, aunque sigan refiriéndose al mundo que defienden como «capitalismo». Pero ¿cómo podemos describir esta nueva norma de valores, ya consolidada y defendida con obstinación, que aún no tiene un programa explícito?

En principio, combina la imagen de un Estado fuerte, asombrosamente exento de cambio histórico, que pretende proteger en la medida de lo posible (incluso de sus propias injerencias) la libertad individual, es decir, los pensamientos

personales y el comportamiento privado, con la convicción de que el poder ilimitado de la ciencia y la tecnología actúan como motores del progreso económico y social. Esta primera descripción bien podría parecer un nuevo acercamiento a los ideales de la Ilustración, aunque alterados de forma radical por la estructura interna de las expectativas dominantes que se depositan actualmente en el Estado. De este nuevo Estado fuerte se espera no sólo que proteja los pensamientos individuales y la vida privada, sino que también, y sobre todo, garantice una provisión integral. De esto se deduce que debe haber al menos una excepción clave a la autolimitación del Estado: su derecho a intervenir mediante un gravamen agresivo los ingresos más altos, como condición previa a la elaboración de un drástico sistema de redistribución económica que posibilite una provisión absoluta. Ahora bien, estas «excepciones» a la autolimitación oficial del Estado desde hace mucho tiempo se han convertido en norma. El Estado se permite una y otra vez invadir la esfera privada con prohibiciones e incómodas recomendaciones que la mayoría de los ciudadanos, aunque no todos, reciben con agrado como una imposición justa, y por lo tanto suave, de una ética que comparten y apoyan. Entre tanto, las minorías afectadas perciben esas mismas intervenciones como restricciones moralistas insoportables (un ejemplo pertinente es el de los fumadores, cada vez más agresivos y marginados).

En las naciones de la Unión Europea, esta relación específica entre el Estado y la sociedad ha propiciado la progresiva expansión de la llamada clase media, aún lejos de alcanzar sus límites y a la que actualmente pertenecen más de tres cuartas partes de la población. La supuesta clase media continúa ratificando esta concepción predominante de Estado y sociedad (en la estructura descrita), parece haber perdido interés en posibles alternativas políticas entre tanta felicidad, por así decirlo, es más, se ha convertido rápidamente en objeto de admiración e imitación mundial. En concreto, la forma europea de Estado destaca en la actualidad no porque difiera de las posiciones y opiniones dominantes de la sociedad a la que se supone que representa, sino porque, por el contrario, el Estado apenas se atreve a no actuar como el poder ejecutivo de la opinión mayoritaria, que a su vez se define a través de la

producción constante de encuestas. Esto ha creado una situación paradójica apenas percibida hasta el momento: por un lado, las quejas constantes dirigidas al Estado con motivo de injusticias y desigualdades sociales se fomentan y resuelven con un éxito tremendo (y por el propio Estado), pero, por otro lado, sólo las minorías marginales tienen interés en un cambio fundamental de esta estructura, es decir, una verdadera razón para quejarse. O dicho de forma más directa: cuanto menos hay *de iure* para quejarse, más quejas *de facto* hay. Éste es el estado de ánimo de la mayoría de los ciudadanos según el sistema de gobierno europeo.

Después de mediados del siglo XX, lo que en origen fue un socialismo reformado en socialdemocracia se convirtió, en la forma mencionada, en un programa obligatorio para todos aquellos partidos que deseen mantener abierta la posibilidad de ser reelegidos y así participar del poder político. Realmente debería denominarse «socialdemocratismo» independientemente del partido. Entretanto, y relacionado con esto, el resto de representaciones de la sociedad, ya sean de tinte nacional, liberal, democristiano, ecologista o comunista, han perdido tanta capacidad de entusiasmar, que nuestro presente se ha vuelto posideológico. Posideológico y también, como muestran las cifras de participación electoral convergentes a nivel mundial, potencialmente pospolítico, si todos los partidos en el poder continúan aspirando sólo a perpetuar y desarrollar el socialdemocratismo. El mundo del socialdemocratismo tiende a ser un mundo hermético y estático de técnicas administrativas de la vida.

En nuestra ilustración del presente social, el punto de fuga de todos estos movimientos preocupados por la inclusión se divisa cada vez con más claridad. Está situado en una existencia sin destino, es decir, diseñada para excluir cualquier posible desigualdad no elegida de manera voluntaria que afecte a las personas, incluidas las condiciones medioambientales particulares que las rodean por ser el lugar en el que han nacido y los fenómenos naturales que allí ocurran. La convicción de Immanuel Kant de que la primera acción de los recién nacidos es dar un grito (pequeño y, en realidad, necesario para empezar a respirar), protestando

contra un destino que les ha hecho nacer sin pedir su consentimiento, ilustra una posición extrema de esto mismo.

El hecho de que es imposible eliminar completamente el destino en cualquier realidad humana no requiere de una justificación detallada, aparte de que, de llegar a conseguirse, no sería ni de lejos viable desde el punto de vista económico (al igual que la inmortalidad). Sin embargo, la eliminación del destino ha encontrado una eficacia específica desde la perspectiva de un punto de fuga de la moralidad aplicada y, así, ejerce una presión moral determinada (Raymond Aron describió una vez la creencia complementaria en la absoluta viabilidad política y social de lo real como el «orgullo prometeico de la sociedad moderna»). Se trata de una moral de lo cotidiano que se aproxima a las demandas absolutas de inclusión e igualdad, en la medida en que tiende a excluir como posibles orígenes del destino la corporeidad (y sus posibles consecuencias, como las enfermedades o minusvalías, pero también la inteligencia innata) e incluso las condiciones ambientales asociadas. Cada paso hacia esta moral implica una alta inversión económica, de tal manera que la dinámica para crear esta igualdad en realidad desencadenaría, una vez más, una dinámica contraria de liberalización y competencia (y con ello de desigualdad económica) en calidad de incentivos. Pero esta contradinámica a día de hoy sólo surge en forma de teoría y se silencia de inmediato. Hasta se cuestiona el derecho moral e intelectual de rechazar, o incluso discutir con cierta seriedad, la norma de la igualdad absoluta y de la exclusión del destino como futuro vinculante generalizado. Dicho de otra manera, no apostar de forma incondicional por la igualdad con todas sus consecuencias probablemente se convierta pronto en una autoexclusión de la comunidad formada por las personas de buena voluntad.

Con la tendencia a excluir el destino y la corporeidad gracias a los cuidados maternos del Estado (como requisito previo y producto de una inclusión e igualdad ilimitadas), un movimiento de la temprana Edad Moderna llega a su momento de máximo apogeo, difícilmente superable, para el cual René Descartes ya acuñó una fórmula más compacta, *cogito ergo sum*, es decir, equiparar la existencia humana con la

consciencia. Pero cuanto más consistente se muestra el punto de fuga moral de nuestro tiempo en tratar de excluir el cuerpo como origen del destino, más claramente se articula éste bajo formas alteradas en varias dimensiones de la existencia humana. Por un lado, la fobia al destino, es decir, el negarse a aceptar lo que nos sucede, condiciona nuestra visualización del futuro hacia las amenazas contra los soportes físicos necesarios para nuestra supervivencia (el calentamiento global, la merma de materias primas, el desarrollo demográfico), que, al parecer, avanzan de manera inexorable hacia el presente, lo que convierte el comportamiento ecológicamente correcto en una obligación colectiva que se basa en la preocupación por nuestros cuerpos. Bajo el impacto de tales visiones, el antiguo futuro de un periodo histórico como espectro abierto de posibilidades hace tiempo que se ha visto reducido a un escenario de horror que, en el mejor de los casos, podremos mantener a distancia.

Por otro lado, el cuerpo amenazado se enfrenta a un cuerpo prometedor: el cuerpo como laboratorio de nuevas posibilidades existenciales. Mientras que en el pasado el género con el que uno nacía se consideraba el punto de partida irreversible del destino individual y debía ser aceptado como tal, hoy al menos la posibilidad de un cambio de género físico forma parte de un horizonte abierto a todos. Al mismo tiempo, lo que durante milenios culturales se ha considerado como el límite emblemático de lo imposible para el ser humano, a saber, la inmortalidad del cuerpo, se ha convertido en un punto de referencia para la investigación médica aún utópico, pero ya no irreal. Cuando lo necesario, «rebajado a mera posibilidad», y lo imposible, «elevado a posibilidad» (es decir, una situación en la que absolutamente todo parece factible), convergen, se debe contabilizar y valorar como un logro para la libertad del ser humano. Sin embargo, al mismo tiempo, el auge de la vida cotidiana que tiene lugar con tales transformaciones genera un universo en el que todo es posible y que con seguridad implica una permanente sobrecarga existencial. Esta sobrecarga, que se está convirtiendo en experiencia colectiva, despierta una necesidad a menudo excesiva, casi desesperada, de pautas y orientaciones. Esto podría explicar por qué ha surgido una nueva forma de evento

colectivo, que, al menos en algunos lugares, ha sido malinterpretada como una expresión de protesta política.

Me refiero a las formas, cada vez más evidentes, de organismos colectivos de proporciones gigantescas en las que individuos, a menudo desorientados, pueden llegar a formar parte temporalmente de un «todo mayor» sin responsabilidad individual, sin la presión de tener que tomar sus propias decisiones y sin la obligación permanente de emitir juicios. Estos organismos colectivos nada tienen que ver con el ideal socialdemocratista de una sociedad de inclusión e igualdad absolutas entre los individuos. Se parecen más bien a las misas celebradas al aire libre con motivo de una visita del papa o a los congresos de la Iglesia a los que suelen asistir cientos de miles de personas, aunque se sabe que muchos de ellos sólo entienden vagamente la función y la implicación teológica de tales eventos. Lo mismo puede decirse de los organismos colectivos aún más vastos que se generan regularmente para ver eventos deportivos en público a través de pantallas gigantes. Todos los intentos de identificar una «voluntad política» específica en los movimientos de masas de la Primavera Árabe, las manifestaciones juveniles de 2013 en Brasil y las concentraciones de Maidán del año pasado en Kiev posiblemente hayan fracasado porque nacieron de una necesidad mucho más elemental de afirmarse, de experimentar de manera positiva el lado físico de nuestra existencia. La condena habitual a estos organismos colectivos por representar una potencial amenaza fascista es deficiente, porque en contraste con las coreografías de masas del fascismo, no se ajustan a una ideología dominante. Yo en ellos veo una energía que busca, sin programas ni ideas fundamentales de ningún tipo, la inmediatez de la experiencia y la concreción de la vida.

Desde el punto de vista de los principios abstractos del presente, la lógica de la igualdad, ya absolutamente consolidada, nos ayuda en última instancia a comprender por qué la cultura de este presente, al menos la cotidiana, ya no satisface nuestro anhelo cada vez más intenso de grandes protagonistas, un anhelo que tal vez coincida con el deseo de formar parte de un organismo colectivo. Un ejemplo ilustrativo es la sorprendente historia de las fluctuaciones de la

popularidad nacional e internacional de Barack Obama. Alcanzó su cenit cuando fue elegido por primera vez como presidente de Estados Unidos y desde entonces ha recibido innumerables y variadas críticas (no sólo de sus oponentes políticos), una especie de conspiración ideológica sin conspiradores. ¿La figura de un presidente carismático, con una educación elitista, no infringe los estándares actuales de igualdad radical?

La polémica polifónica contra los salarios más altos y las grandes fortunas, especialmente en Europa, parece seguir el mismo impulso. Por una parte, la fascinación por los rankings minuciosos sobre los coetáneos más ricos no había sido nunca tan patente como ahora, pero, por otra parte, va acompañada de una queja de tinte moral motivada por la creciente diferencia entre los ingresos más elevados y los salarios medios, que impone a los Estados la obligación moral de acometer una intervención redistributiva difícilmente justificable desde el punto de vista jurídico o económico. Así, una casta gris de gerentes a nivel global (con salarios más bien moderados) sustituye al emprendedor sobresaliente. Y cuando aparecen talentos excepcionales, como Mark Zuckerberg, sin mayor dilación son puestos bajo sospecha de ausencia de moral y exceso de codicia, ambos perjudiciales para la comunidad.

¿Quién podría arrogarse el derecho político o el prestigio ético de quejarse impunemente de este presente nuestro, caracterizado por su fobia a la élite y al destino? No existe esta noción, porque los Estados provisos que gobiernan numerosas sociedades, en particular en la Unión Europea, pero ahora también en Sudamérica, probablemente estén más alineados que nunca con los valores y deseos de las mayorías sólidas. Su moral, por decirlo en términos breves pero plausibles, es de hecho la moral que prevalece en esas sociedades, incluso entre aquellos ciudadanos y votantes que con acierto podrían considerarse parte de una élite, porque, para ellos, renunciar de forma voluntaria a los privilegios se ha convertido en un rasgo distintivo de gran valor moral. Cambiar esta situación, probablemente única en la historia de las

democracias, o incluso intentar ponerla en riesgo, no tendría ninguna utilidad.

En estas condiciones, la crítica surge sobre todo de impulsos de carácter individual, aunque también es posible legitimarla como un retorno de los intelectuales a su función social clásica. Como crítica a los fenómenos de desigualdad y exclusión que aún persisten, siempre ha convergido con las tendencias mayoritarias y con los Gobiernos que actúan como protectores. Así, y con razón, la sospecha de que los Estados en principio (y en secreto) sólo sirven a los intereses de las minorías poderosas, omnipresente hasta hace sólo unas décadas, se ha ido desvaneciendo. Sin embargo, aquellos que, en contra de la situación actual y por razones estéticas, se apegan a la idea de una vida cotidiana y una forma de existencia que enfrenta con decisión los riesgos que suponen la competencia, la desigualdad e incluso el destino, contribuyen al menos a preservar una perspectiva diferente a la lógica dominante de la igualdad y de papá Estado. Ahí podría haber, al menos desde el punto de vista estructural, un vínculo con la función intelectual de una forma de pensar cada vez más compleja y arriesgada, que hoy en día en gran medida se ha perdido o al menos estabilizado.

En el contexto global que conforma el vasto panorama actual, es decir, en contra de la unidad histórica de tradición «occidental», resulta difícil explicar por qué es precisamente la sociedad de Estados Unidos la que ha evolucionado hacia una forma y una situación excéntricas. Por ejemplo, a la luz de los debates nacionales sobre el Obamacare, se hizo patente que hay un segmento de millones de ciudadanos estadounidenses para los que el interés por su propia seguridad financiera y médica es menos importante que su reticencia ante cualquier intervención (de asistencia) estatal en su esfera privada. Esta postura de rechazo del Estado social choca, no sólo en Europa, con una amplia falta de comprensión difícilmente superable mediante argumentos. Desde hace algunos años, asocio este hecho con el verso del himno nacional que ensalza Estados Unidos como «la tierra de los libres y el hogar de los valientes». Yo siempre he apoyado la política social del presidente Obama. Pero también estoy feliz de vivir en una

sociedad que permite concebir y elegir entre visiones alternativas de una buena vida, entre perspectivas de la existencia humana, que incluyen no sólo la «libertad» para ser asistido, sino también el «valor», el coraje e incluso el temperamento para enfrentar el destino.

El ni-ni mundo sigue siendo aterrador

La distinción política entre posiciones, ideas y partidos de «izquierda» y «derecha» data de la etapa anterior a la Revolución francesa. Esto lo sabemos por cultura general. Debido a los problemas económicos del momento, Luis XVI convocó en mayo de 1789 a los Estados Generales. Se trata de una institución de consulta monárquica que existía desde la Edad Media, en la que los representantes de la nobleza ocupaban el lugar de honor a la derecha del presidente de la asamblea, mientras que los burgueses del tercer estado debían conformarse con la izquierda. Sin embargo, después de la deposición del rey en agosto de 1792 y antes de la decapitación de Robespierre en julio de 1794, momento en el que surgieron los esbozos de las ideologías destinadas a dominar la política de los siglos XIX y XX a partir de los intereses de los Estados, una organización completamente diferente del espacio parlamentario se convirtió de forma temporal en el emblema distintivo del discurso político. En aquella época, los «radicales» jacobinos ocupaban los escaños de las filas más altas, motivo por el que se les denominaba el «Partido de la Montaña» (*Montagnards*). Rivalizaban con los girondinos, revolucionarios «moderados» (y hasta cierto punto partidarios de mantener lo ya conseguido, es decir, «conservadores»), que se sentaban más abajo, y que por ello se les llamaba *le Marais* (en alusión al barrio de París famoso aún hoy, que se había creado siglos antes gracias al drenaje de unos pantanos). Hasta la revolución de julio de 1830 no se estableció la asociación entre las posiciones «radicales» con la «izquierda» y las «moderadas» con la «derecha». Y ésta es finalmente la asociación que ha permanecido estable en todos los idiomas occidentales hasta el día de hoy.

Lo que provocó que los girondinos y los montañeses, inicialmente unidos en un frente común contra la nobleza y el rey, se fueran distanciando durante el punto álgido de la revolución hasta acabar en bandos opuestos fue su discrepancia a la hora de interpretar el principio de igualdad. Para los girondinos, la implementación práctica de la equidad jurídica de todos los ciudadanos satisfacía todos los preceptos

de igualdad (trazando así un nuevo límite, tras el cual no puede situarse ningún partido democrático de derechas desde entonces). Los montañeses, sin embargo, ampliaron el concepto de igualdad a los ámbitos económico y social, con el compromiso de defender al cuarto estamento excluido del antiguo sistema de estados, los *sansculottes* (aquellos franceses, antecesores de los proletarios, a los que se distinguía porque no vestían los típicos calzones atados bajo la rodilla propios de la aristocracia). Posteriormente, esa intensa situación sin precedentes se descontroló y los montañeses transformaron la instaurada igualdad jurídica en un instrumento destinado a eliminar a todos aquellos que discreparan de su propuesta de igualdad económica y social. La ideología de los montañeses, sobre todo durante 1793 y 1794, condujo al Terror de la guillotina, del que incluso las principales figuras del Partido de la Montaña terminaron siendo víctimas en julio de 1794. De ahí que una de las características que asociamos a las ideologías políticas de izquierdas sea la connotación de radicalismo y absoluta determinación a la hora de perseguir sus objetivos más elevados.

La intuición y el logro histórico de Karl Marx consistió en alinear la ideología política de los montañeses con el discurso y el potencial intelectual de la filosofía de la historia creada por Hegel. Desde entonces, la izquierda política se ha adornado con la pretensión de una racionalidad superior, que pretende ampliar su visión del curso «legítimo» de la historia. En el núcleo de esta reivindicación de una mayor comprensión se halla la garantía y la convicción (según la teoría marxista, conocimiento) en la victoria final de sus propios objetivos políticos, que para cumplirse necesitan una sociedad sin clases, una sociedad de igualdad absoluta. A partir de 1848, a causa de los conflictos sociopolíticos en los estados-nación europeos en particular, se adoptó la estrategia de hacer cumplir las demandas de las clases más desfavorecidas mediante la amenaza y la organización de huelgas. La filosofía de la historia y las huelgas como instrumento político también forman parte del legado e identidad de la izquierda.

Obviando la idea implícita de que la energía y las provocaciones que han dado lugar a la distinción política entre la derecha y la izquierda provenían casi siempre de la «izquierda», nuestro rápido repaso de la historia, en realidad, no ha revelado ninguna sorpresa. Al fin y al cabo, lo único que pretendía era señalar la complejidad de la izquierda como concepto y los orígenes de algunos de sus componentes. No obstante, creo que este trasfondo es necesario para abordar una cuestión realmente urgente a día de hoy, una que, por muy razonable que sea, para muchos intelectuales parece estar vetada por un tabú o, en casos más agresivos, incluso por una posible acusación de traición política. Si es posible explicar cómo el concepto y la posición de la izquierda surgieron de una secuencia de momentos históricos específicos y sus constelaciones, entonces vale la pena plantearse si estas mismas constelaciones todavía forman parte de nuestro mundo social, esencialmente transformado gracias a las nuevas tecnologías, si aún pueden dotar a la izquierda actual de credibilidad, legitimidad y fuerza política. Me gustaría referirme a una serie de acontecimientos y evoluciones estructurales desde mediados del siglo XX que han debilitado la autoafirmación de la izquierda, lo que provoca una necesaria revisión.

El primero de estos acontecimientos es la exitosa e irreversible historia de la redefinición del socialismo europeo como socialdemocracia. Se inició con el programa de Godesberg del Partido Socialdemócrata de Alemania en 1959. Supuso un distanciamiento explícito del socialismo y del comunismo clásicos, que se caracterizó por la determinación de plantear y aplicar políticas sociales sin exigir una igualdad absoluta («radical»). La socialdemocracia, como solución de compromiso, es susceptible de ser tanto criticada como aplaudida. Desde una perspectiva externa (la estadounidense, por ejemplo) cabe añadir que, a día de hoy, los principales partidos de Europa se asientan sobre una base socialdemócrata consensuada, independientemente de que el nombre del partido empiece o no con una *s* (dicho de otra manera, en el contexto internacional, los partidos democristianos europeos también son socialdemócratas). Esto significa que el

socialismo de la izquierda tradicional se ha movido hacia el centro del espectro político actual. Además, desde mediados del siglo pasado, las huelgas han perdido gran parte de su efectividad como instrumento político, principalmente gracias a diversos avances tecnológicos. Con unas tasas de desempleo altas, con tendencia a incrementarse constantemente por culpa del progreso digital y robótico, los estratos de población con los ingresos más bajos dependen de la voluntad de inclusión que tenga la población con los ingresos más elevados, dependen en definitiva de la idea de que la exclusión acarrea siempre unos costes económicos y políticos considerables: negarse a trabajar, en un mundo en el que el trabajo (que no la mano de obra) se ha convertido en un bien escaso, ya no sirve como amenaza.

Pese a su distancia respecto al viejo socialismo, no presenta ningún problema seguir considerando las políticas «favorables para los trabajadores», sobre todo la socialdemocracia, como de izquierdas, especialmente desde el colapso del socialismo de Estado en 1989. Ni siquiera los cambios de constelación hasta ahora mencionados fueron los que ejercieron presión sobre el enfoque tradicional de la izquierda. Durante varias décadas, el principal adversario de los partidos socialdemócratas europeos en la pugna electoral fueron sobre todo los «verdes», los partidos ecologistas, que son conservadores tanto en el sentido literal como histórico-filosófico, ya que su identidad radica en los programas de conservación, de preservación de la naturaleza, pero también de las instituciones. Teniendo en cuenta el desarrollo temporal de la política, podría decirse que los partidos verdes se han convertido en los competidores por las posiciones tradicionales de la izquierda, en particular entre los votantes más desfavorecidos, aunque no apoyan una filosofía del progreso. Los intelectuales trataron de estigmatizarlos con el adjetivo de *neoconservadores* (Jürgen Habermas, por ejemplo, lo intentó durante un tiempo). Fue un rotundo fracaso. Sospecho que en parte porque los verdes y sus votantes son y quieren ser exactamente eso, neoconservadores, en el sentido exacto del término.

Tal vez esta asociación entre conservadurismo y compromiso político con los desfavorecidos, todavía bastante inusual hace apenas un cuarto de siglo, es sólo parte de un desarrollo más complejo, en el que la idea del progreso como transformación sin fin del mundo tampoco nos convence, porque ya no creemos en procesos históricos lineales ni en la posibilidad de llegar a comprender las «leyes de la historia». La construcción «histórica» específica de la temporalidad en la que muchos de nosotros nacimos, esa construcción de la temporalidad que el marxismo y la filosofía de la historia presuponían, puede que ya no sea nuestra. Así, el vínculo entre la izquierda actual y el marxismo podría sesgarse para siempre.

Ante esta progresiva erosión del concepto tradicional de la izquierda, ante las dificultades objetivas de la izquierda socialdemócrata actual para diferenciarse del centro político de nuestro tiempo y de los verdes, ¿no deberíamos dejar de hablar definitivamente de la izquierda y la derecha como polos radicalmente opuestos? Cualquiera que enfatice a día de hoy su discurso con términos clásicos de la izquierda se está poniendo a sí mismo en una posición excéntrica sin posibilidad de ejercer una influencia política real. Justo lo que hace el partido de la izquierda en Alemania, que aún no ha despertado de algunos sueños del marxismo y de las políticas «favorables para los trabajadores» de los tiempos de la República Democrática Alemana. Pero también ha surgido, sobre todo en Alemania, una nueva izquierda intelectual que, si no me equivoco, ya no se apoya en sueños e instituciones del pasado.

Se trata de una izquierda que, en vista de las amenazas que nos acechan en el futuro y de una permanente inestabilidad económica, considera irresponsable, incluso negligente, ceder el mundo, con todas sus culturas e individuos, al crecimiento salvaje de la codicia capitalista. Es una izquierda que se basa en un mayor control de la vida cotidiana por parte del Estado, de los responsables elegidos (preferiblemente competentes), y no en el arbitrio de los intereses propios; una izquierda, por último, que quiere apoyar y acentuar mediante el Estado y su expansión un componente de la tradición socialista, que ésta ha preferido ocultar como un efecto secundario indeseable o al

menos reducirlo a la marginalidad. Precisamente porque la fuerza del Estado era un efecto secundario indeseable del socialismo, debería desaparecer detrás de la fachada de los «partidos únicos» de clase. Respaldar la visión de esta (otra) izquierda significa que la gente, debido a una necesidad colectiva e individual de seguridad, desea más control estatal. ¿Podríamos afirmar, con total libertad y en serio, que la situación en la República Popular China o en Rusia se corresponde con las visiones de la nueva izquierda? Ésta es una pregunta que disgusta a los nuevos intelectuales de la izquierda, ni siquiera se entiende como un punto crítico.

Y en este contexto, ¿cómo valorar la evolución más reciente, visible sobre todo en Alemania, en la que un nuevo partido de la derecha (según los criterios tradicionales) y otro de la izquierda (que surgió del socialismo de Estado) descubren convergencias entre sus intereses y también similitudes entre su electorado? Las distinciones tradicionales ya no sirven para analizar la escena política actual. Esto también podría aplicarse a la percepción que tienen de sí mismos los grupos políticos que, por culpa de conceptos indebidos, se sumergen cada vez más en un mundo de ilusiones. Ya no vivimos en el mundo de la Guerra Fría, que siguió a la etapa ideológica más intensa del periodo de entreguerras. Pero el nuevo mundo, el de nuestro presente, nos resulta desconocido de una forma peculiar, tal vez incluso espeluznante.

La nueva Internacional de los seudocultos

A finales de 2016, inmediatamente después de que Donald Trump fuera elegido presidente de Estados Unidos de América, el campus de la Universidad de Stanford, por lo general concentrado en los flujos de energía intelectual, explotó. El núcleo pensante de Silicon Valley degeneró en un bullicio inusualmente agitado. El mismo escenario se repitió unas semanas más tarde, cuando Trump asumió el cargo. De repente, entre clases y seminarios, cientos de estudiantes marchaban entre edificios de aspecto monástico, cantando en español, cual nietos del Che Guevara, la consigna «El pueblo unido, jamás será vencido», tan popular en este tipo de estado anímico. Al igual que sus predecesores durante los movimientos estudiantiles de 1968, protestaban impulsados por la ingenua convicción de que eran parte y representación visible del «pueblo», entendido como la masa supuestamente solidaria de todas las clases y grupos «desfavorecidos». De manera involuntaria, no dejaba de tener su gracia. Los miembros de una futura élite, admitidos en Stanford por sus altas capacidades, difícilmente pueden arrogarse esta reivindicación identitaria. Incluso la interpretación algo más amable de que se trataba de un llamamiento a la convergencia política entre los desfavorecidos del presente y los privilegiados del futuro se basaba en la pretenciosa premisa de que el «pueblo» estadounidense estaba interesado en esa alianza.

Desde una perspectiva histórica, resulta obvio que nuestros estudiantes ese otoño se sumaron a una pésima tradición ilustrada según la cual los intelectuales están en posesión de una competencia única capaz de reconocer con una autoridad infalible los verdaderos intereses del «pueblo», incluso aunque las expresiones de su voluntad indiquen lo contrario. Precisamente en este sentido, Jean-Jacques Rousseau, con su distinción entre *volonté de tous* y *volonté générale*, quiso destacar que incluso una expresión unánime de la opinión de los ciudadanos individuales (*volonté de tous*) debía someterse a una reconstrucción filosófica por parte de los intelectuales para determinar sus intereses objetivos (*volonté générale*). De

esta manera, ha proporcionado a los Estados totalitarios, desde Robespierre hasta Kim Jong-un, una potencial y prestigiosa legitimidad.

Lo cierto es que las reacciones internacionales más comunes y persistentes a la última elección presidencial estadounidense superan con creces la arrogancia paternalista de Rousseau. Esto se debe a que, en este caso particular, hay evidencias estadísticas innegables de que el resultado electoral, tan molesto para la clase media educada (a la cual pertenezco según mi profesión), se alcanzó sobre todo gracias a los votos de diferentes grupos de ciudadanos desfavorecidos, algunos de los cuales nunca antes habían acudido a las urnas. Pocas veces durante las últimas décadas había hablado «el pueblo» (entendido según el significado que reclaman las autoproclamadas élites revolucionarias) con mayor claridad en unas elecciones democráticas. Sin embargo, las reacciones entre las personas cultas fueron de rechazo, pero además irresponsables. Irresponsables porque no saben ver ni aprovechar la oportunidad de centrarse en las necesidades, hasta entonces estructuralmente ignoradas, de los grupos sociales que hasta ahora no han formado parte de ningún *lobby* político. Irresponsables también porque la demografía en la elección de Trump ha hecho del populismo el estigma simbólico central de nuestro clima político, literalmente a partir de la suposición implícita de que en una democracia es censurable, y en ocasiones hasta perverso, tomar en serio las expresiones de interés de otros sectores de la población que difieran de la concepción del mundo que tienen las personas educadas. Precisamente con este uso del concepto «educación», que desde hace tiempo se ha convertido en moneda corriente en los análisis de la coyuntura política local, se desacredita a sí misma toda una clase de personas educadas a nivel global como una nueva Internacional de la «seudoformación», en términos del clásico intelectual de izquierdas Theodor W. Adorno. Con el concepto de pseudoformación, Adorno se refería a un uso «cosificado» de los conocimientos formativos adquiridos, a un uso que difumina todas las cosmovisiones alternativas imaginables y todas las evidencias imprevistas, lo que degenera en una inmovilidad inferior incluso a la «visión natural e imparcial»

de los supuestamente incultos. La pseudoformación figura en el análisis de Adorno como la «ubicuidad del espíritu enajenado» y, al parecer, en nuestra época la palabra *populismo* se ha convertido en su síntoma más evidente. ¹

Pero, exactamente, ¿qué excluyen o malinterpretan estos nuevos pseudocultos en su monocromático conocimiento del mundo? Básicamente, y por lo general sin ningún argumento que lo avale, consideran escandaloso que los ciudadanos reaccionen a impulsos comunicativos que no pertenezcan al virtuoso canon clásico de la formación de opiniones políticas, como, por ejemplo, intercambiar argumentos correctamente formulados o probar de manera empírica las afirmaciones efectuadas. En su versión más bondadosa, interpretan que los votantes de las clases populares, con su comportamiento electoral alejado de las expectativas «educadas», son víctimas dignas de compasión de una manipulación cínica. Desde este punto de vista, es impensable que el propio Donald Trump se haya sorprendido de la resonancia que tienen tanto su estilo retórico, carente por completo de argumentos, como sus mensajes matutinos en Twitter, especialmente entre los ciudadanos que se sienten abandonados y excluidos de los progresos sociales. La evidente falta de interés del presidente en comprometerse a mejorar la situación socioeconómica de estos simpatizantes contradice la hipótesis de que ellos podrían haber estado alguna vez en el punto de mira de sus intereses políticos.

Sin embargo, en Europa en particular, los cultos pseudoeducados también empiezan a ponerse nerviosos ante la sensación de que las clases desfavorecidas, por las que tanta devoción creen sentir, actúan contra sus propios intereses, supuestamente objetivos, al apartarse de los apacibles ideales de igualdad y apertura del estado de bienestar instaurado en el último medio siglo. Nadie puede negar que la política sanitaria de Barack Obama ha mejorado significativamente la asistencia médica de la población estadounidense con menores ingresos. Y, sin embargo, se tacha de antidemocrático el comportamiento de cualquiera que no se tome en serio oponer resistencia a cualquier intervención legítima o incluso preceptiva del Estado en su esfera privada. En la escena

política alemana, el partido Die Linke al menos se ha dado cuenta de que una parte de su electorado natural (en la nomenclatura clásica «proletariado») simpatiza abiertamente con la actitud escéptica frente a la migración (a menudo xenófoba sin más) de «Alternativa para Alemania», catalogada como «populista de derechas», y ahora está empezando lentamente a superar la rigidez de su propia pseudoformación mediante una reacción estratégica.

¿Qué puede (y debe) hacer a nivel global la gente con formación para salir de la ubicuidad autoinfligida de su enajenación, según el enfoque del famoso ensayo de Immanuel Kant sobre la Ilustración y según el concepto de pseudoformación de Adorno? Se podría empezar con la decisión de abandonar el uso excesivo de la palabra *populismo* y su predisposición hacia la inercia intelectual. Aunque, en realidad, esto sólo sería un primer paso hacia un movimiento intelectual y político más adecuado a nuestra situación. Por ejemplo, se podría comenzar con la cuestión (aún abierta) de si los medios de comunicación predominantes en la actualidad siguen siendo compatibles con los estándares establecidos para el debate político y la formación de opiniones.

¿Es posible, por ejemplo, aferrarse a la muy rigurosa convicción de que un acuerdo político basado en la posible repercusión, y no en argumentos, carece de legitimidad, aun estando claro que, dadas las condiciones demográficas y mediáticas actuales, seguirá siendo la forma habitual a largo plazo de alcanzar un consenso práctico? O, ante una más que probable irreversibilidad, ¿debemos reaccionar al desafío reescribiendo los procedimientos y las reglas del sistema político heredado? Es hora de que tanto las personas instruidas como los intelectuales se replanteen sus propias funciones, obligaciones y aspiraciones. ¿Podemos realmente seguir considerándonos agentes de la información y la educación? ¿Tenemos una responsabilidad «mayor» hacia las clases menos educadas, debemos tratar de convencer a los seguidores de Trump con, por así decirlo, un eros pedagógico de que van por el camino equivocado o, por el contrario, nuestra única intervención legítima consiste en la confrontación política directa? Por último, tenemos que aprender que las derrotas de

los partidos y los políticos por los que sentimos afinidad, incluso las derrotas ante una oposición supuestamente populista, no suponen en ningún caso el fin de las democracias parlamentarias. Especialmente los intelectuales con un estatus profesional o un empleo público como yo tenemos un motivo urgente para hacer autocrítica. Al fin y al cabo, han sido precisamente nuestros predecesores los que han sucumbido una y otra vez a las tentaciones de los totalitarismos de derechas o de izquierdas, mucho más que las clases realmente populares del electorado que el filtro del populismo nos impide ver.

Atreverse a pensar

Los intelectuales quieren ser escuchados. El público les atribuye (o se atribuyen a sí mismos) la capacidad de utilizar su intelecto de una manera especial para profundizar en los problemas actuales, para formular opiniones cualificadas o para hacer avanzar el discurso público. Esto es legítimo, siempre y cuando de verdad tengan algo que decir. Pero ¿es realmente así o es sólo lo que los intelectuales piensan? En otras palabras, ¿qué es un intelectual hoy en día y qué será en ese mañana que ya ha comenzado? Hay que recordar el ejemplo de Émile Zola para entender lo que en su día llegaron a arriesgar los intelectuales. Con él, los intelectuales de las sociedades occidentales se remontan a una historia que sólo puede calificarse de *glorífica*. El término fue acuñado cuando un político se disponía a defender a un novelista: el que más tarde se convertiría en primer ministro, Georges Clemenceau, dio la cara por Zola. En febrero de 1898, Zola había publicado en el diario *L'Aurore* una carta titulada «Yo acuso», exigiendo la rehabilitación del oficial judío Alfred Dreyfus, condenado por alta traición.

Al final, la corazonada de Zola se confirmó: Dreyfus había sido víctima de una conspiración antisemita de militares de alto rango. Zola no irrumpió en el debate público como especialista, sino como un ciudadano que invirtió y puso en riesgo su prestigio en el mundo literario en aras de la justicia en la sociedad. Las reacciones al manifiesto de Zola alcanzaron tal nivel de intensidad, que se vio obligado a pasar más de un año exiliado en Inglaterra por motivos de seguridad personal. Aún a día de hoy, se considera probable que su muerte por intoxicación con monóxido de carbono en 1902 pudo haber sido intencional, una venganza tardía de los derrotados enemigos de Dreyfus. La valiente intervención de Zola tiene una historia previa que comenzó en la segunda mitad del siglo XVIII y está vinculada con el término *filósofo*. A diferencia de hoy, los «filósofos» de aquel entonces no eran académicos especializados en algún capítulo de la historia de la filosofía. Se trataba más bien de hombres como Voltaire, Rousseau o Diderot que, tal y como aparece descrito en la

Encyclopédie del Siglo de las Luces, «analizaban problemas complejos en soledad» para luego dirigirse al público general y mostrarle el camino hacia el futuro «como con una antorcha en la noche».

De manera aún más evidente que en el caso de Émile Zola, aquí se enfatiza la capacidad excepcional de pensar de forma analítica, que además no derivaba de un estatus profesional o social particular. Los «filósofos» del siglo XVIII, especialmente Jean-Jacques Rousseau, fueron verdaderos maestros en teatralizar el recibir amenazas de las autoridades políticas, algo que además revestía su apariencia de cierto virtuosismo especial. Todas estas pautas de comportamiento y connotaciones se han incorporado al concepto de «intelectual público» tan habitual en la actualidad, si bien no se generalizó en varios idiomas hasta finales del siglo XX. Hace unos años, en un libro muy recomendable (*Public Intellectuals: A Study of Decline*), el jurista y juez estadounidense Richard Posner dedicó a esta figura una serie de consideraciones que apenas tuvieron repercusión en Europa, aunque no por eso dejan de ser igualmente válidas allí. En primer lugar, Posner señala que la mayoría de los autores que se presentan como «intelectuales públicos» ocupan un puesto vitalicio (*tenure*) en una universidad que garantiza su estatus financiero y social. No obstante, esto no les impide describir su comportamiento como políticamente arriesgado, como era el caso de sus predecesores de la Ilustración.

A diferencia de los «filósofos» del siglo XVIII y de los grandes intelectuales no académicos de la época del existencialismo, especialmente Albert Camus y Jean-Paul Sartre, los intelectuales públicos actuales se han formado en el mundo académico al amparo del rápido desarrollo de las especializaciones. Según la conclusión sobria y brutal de Posner, esto significa que la creencia de que poseen una ventaja general en términos de competencia y conocimiento, fundada en la reputación remanente de su profesión como docentes, de hecho contrasta con su realidad profesional. Fuera de sus propios y estrechos horizontes profesionales, los intelectuales públicos de hoy no son más que las típicas personas pseudoformadas, que han adquirido de forma

mecánica conocimientos de acceso generalizado. Lo mismo ocurre con casi todos los que hablan en público.

No obstante, conservan la esperanza de ser escuchados en cuestiones de supuesta extrema urgencia y relevancia. De esta manera, mantienen su fidelidad a la gran tradición de intelectuales en la que se ven a sí mismos, aunque sólo de forma retórica. La consecuencia es obvia: al mantener la confianza en los intelectuales públicos de hoy, nuestras sociedades están bloqueando su capacidad de responder de manera diferente y productiva a los nuevos retos. De hecho, tenemos un ejemplo en la función que aún tienen encomendada de organizar debates públicos y que ha llevado a un estancamiento intelectual. A fin de cuentas, los temas y objetivos establecidos por los intelectuales han permanecido estables durante décadas: la adopción de una conducta ecológica adecuada que perpetúe la supervivencia de la humanidad en el planeta; el establecimiento de una igualdad absoluta tanto de género (que va más allá de la oposición entre «femenino» y «masculino») como económica; y la resistencia incondicional a cualquier propuesta o iniciativa de adaptar las formas de democracia canonizadas desde la Ilustración a las nuevas realidades tecnológicas y demográficas (tomar en serio, incluir y movilizar a nuevos grupos de votantes que no alcancen el nivel de educación tradicionalmente previsto se considera «populista»).

Cada una de estas cuestiones tiene derecho a solicitar el apoyo público y su aplicación práctica. Pero el problema, rara vez mencionado, tiene que ver, en primer lugar, con el hecho de que hace tiempo que están rodeados de un aura de lo «ético» y, por eso, cualquier comentario crítico o escéptico parece una irresponsabilidad moral; en segundo lugar, con que esas reivindicaciones «éticas», basadas únicamente en valores instintivos espontáneos, han llenado el vacío de las competencias específicas identificadas por Posner. Dicho de otra manera y con mayor claridad: no hay ningún motivo para suponer que un erudito está más cualificado para responder a cuestiones de relevancia ética que cualquier otro ciudadano. Cualquiera que se atreva a plantear nuevas cuestiones se topa inmediatamente con la irresponsabilidad ética. ¿Es la

supervivencia ilimitada de la humanidad un proyecto realista o deseable, especialmente desde el punto de vista ecológico? ¿Pueden generar escenarios más felices a largo plazo las asimetrías entre géneros y en la distribución de bienes que una ortodoxia abstracta de la igualdad? ¿Y no sería el momento de reconocer formas de participación política que no se basen exclusivamente en juicios racionales y discusiones orientadas al consenso, sino que se apoyen en emociones e intereses particulares?

No estoy sugiriendo que estos enfoques e iniciativas lleven a conclusiones que superen las visiones de los intelectuales públicos de turno. Pero es hora, especialmente en Europa, dada la erosión de los partidos políticos tradicionales y el auge de alternativas problemáticas, de volver a convertir la esfera pública en un espacio de enérgicos movimientos intelectuales. La élite intelectual de esta nueva generación tal vez debería jubilar a los intelectuales académicos de un presente ya caduco (con el bonus benévolo de calificar este retiro de «bien merecido»). El buen pensar ya no se caracterizaría por la complacencia ética tan propia de los jubilados, sino más bien, como en la época de Rousseau y Zola, por la capacidad siempre arriesgada de provocar resistencia, disociación y nuevas visiones. Y ¿estas funciones renovadas no deberían recaer principalmente sobre intelectuales emprendedores y no académicos, que no adornen sus declaraciones con la suprema santificación del discurso ético?

La finitud de la humanidad

A mis dos nietos, estudiantes de primaria en un pueblo de la Alta Baviera, cada semana se les exige un montón de cosas y ellos las aceptan con total naturalidad. Novedades que nadie se planteó cuando yo mismo era estudiante de segundo, tercer o cuarto grado en el mismo Estado federal hace ya sesenta años: separar la basura. Cada vez que voy de visita (y yo me doy cuenta y prometo hacerlo mejor), Clara y Diego se quedan decepcionados, perplejos y también un poco preocupados al ver el poco entusiasmo que me genera la complejidad, cada vez mayor, de sus habilidades a la hora de diferenciar y separar los residuos. A setenta kilómetros al sur, en la capital del estado, vive, enseña y piensa un colega al que admiro mucho y al que mis alumnos de la costa del Pacífico americano es probable que nunca conozcan, porque hace tiempo que se ha autoimpuesto la prohibición de volar por motivos que, sorprendentemente, pueden ser probados e interpretados de manera científica. Y ahora mi esposa, en California, también se ha cambiado a un automóvil que funciona exclusivamente con baterías, lo que implica una considerable inversión de tiempo, cuyo valor económico ella prefiere no agregar al precio de compra.

Aceptamos muchas restricciones sin refunfuñar, «por motivos ecológicos» decimos con cierta vaguedad pero gran determinación, porque nunca antes un imperativo moral había parecido tan categórico. Sin refunfuñar ni quejarnos, nos imponemos nuevos esfuerzos, considerables y cada vez mayores, en todas las dimensiones de nuestra existencia. Queremos evitar más daños (sobre todo irreversibles) al medio ambiente, tan necesario para nuestra vida como especie, y, al mismo tiempo, utilizar las materias primas (en el sentido más amplio de la palabra) indispensables para nuestra existencia con la mayor moderación posible. Nos estamos refiriendo aquí al menos a dos posibles futuros horribles sucesivamente escalonados: a los efectos de la catástrofe climática que está desarrollándose ante nuestros ojos, que ya han sido calculados de manera fiable, y también a una existencia de la especie humana (desde el punto de vista filosófico y teológico, a su

eternidad) diseñada para lograr la máxima sostenibilidad en respetuosa interacción con el planeta Tierra.

En el clima amistoso del estado de bienestar europeo en particular, todas estas exigencias y renunciaciones que afectan al comportamiento se han convertido en normas definidas como «éticas». Acorde con el uso cotidiano actual del lenguaje, eso significa que el interés superior para la humanidad de esas normas queda excluido de cualquier posible discusión, aunque también demuestra una conspicua angulosidad (por no calificarlo de impertinente impudicia) a la hora de describir los valores y obligaciones relevantes. En vista de este abrumador consenso, cuestionar las razones para el segundo posible futuro, planteado para la eternidad, o discutir la viabilidad y la posibilidad concreta de que la humanidad sobreviva de forma permanente, difícilmente puede entrar siquiera en consideración. Podemos suponer que el espacio virtual para argumentar estas cuestiones está delimitado por el conflicto entre dos impulsos, ambos a largo plazo efectivos y de difícil supresión: el conflicto entre un impulso individual de intensidad vital con el que todos estamos familiarizados y que no pocas veces daña el medio ambiente y, por otro lado, ese escurridizo impulso colectivo de sobrevivir como especie. Este último podría incluso considerarse específico de los humanos (cualquiera que haya sido la razón de la desaparición de los dinosaurios, nadie imagina un alzamiento colectivo de estos animales contra ese destino, un interés en su propia supervivencia).

Sin embargo, dado que la cuestión de las (potencialmente buenas) razones que avalan el sueño de la supervivencia de la humanidad ha desaparecido detrás de un tabú etiquetado como ético, la energía de ambos impulsos ha generado nuevos marcos narrativos de nuestra existencia, de hecho, genuinas y novedosas epopeyas. Por un lado, la oscura epopeya por todos conocida de la penitencia trascendental, según la cual el *Homo sapiens sapiens* tiene que responder por todos los daños «causados» al medio ambiente tanto al principio de su evolución como más tarde en su historia (algo así como si los industriales del siglo XIX hubieran podido prever las consecuencias ecológicas de los avances que estaban

logrando). El castigo es claro: desaparecer de la superficie del planeta en un futuro cercano o lejano. Esta narración contrasta con la epopeya bastante esperanzadora en la que tiene lugar una retracción y una reversión justo a tiempo para que los *homines sapientes sapientes* puedan salvar su entorno y sean recompensados con la vida eterna (es esta segunda historia en particular la que, de forma latente, mantiene a mis nietos bajo su hechizo).

Debemos considerar la primera narración (pese a su sobredeterminación moralista) como mucho más «natural» y también más probable. Ya que, aunque los rangos y ritmos evolutivos de las distintas especies de seres vivos difieren ampliamente entre sí, no tenemos ninguna razón para creer que alguna de ellas esté exenta de desaparecer. Bajo la influencia de la cultura humana actual, es posible que la extinción de especies haya alcanzado una nueva densidad inquietante desde el punto de vista ecológico. En última instancia, este razonamiento sólo subraya la prosaica apreciación de que nosotros, como especie, inevitablemente tendremos un final y, a diferencia de los dinosaurios, un final con plena y posiblemente trágica consciencia de nosotros mismos. Sin embargo, como sólo el segundo relato define y motiva el comportamiento destinado a proteger y preservar la naturaleza, asociamos con el predicado de lo natural precisamente esta epopeya de abolir las leyes evolutivas gracias al improbable éxito de la conciencia. Por otro lado, esta inoportuna hipótesis realza lo innatural o incluso antinatural de la historia evolutiva del ser humano (por no llamarlo «el crimen de la humanidad»), tal y como realmente ocurrió. Ciertamente puede verse al *Homo sapiens sapiens* como un producto excéntrico o incluso como una aberración de la evolución (pero ¿desde qué otra perspectiva, aparte de la de un dios, podría considerarse una aberración?). También podría especularse, como el gran paleontólogo francés André Leroi-Gourhan, si la historia de la cultura y de la tecnología han sido dos etapas no biológicas que han acelerado el ritmo de la transformación actual o «evolución» del hombre. No obstante, incluso esta «doble excentricidad» del hombre habría surgido de la «naturaleza» y no como resultado de una decisión humana, como hace suponer el giro ecológico de los

últimos cincuenta años. «Natural» precisamente en este sentido es también el dominio físico y mental del ser humano sobre tantas otras especies, mientras que los postulados de «igualdad» entre especies o las autoimpuestas restricciones por motivos éticos sobre el consumo de leche, huevos y carne están alejando cada vez más al hombre de la senda de la evolución y la naturaleza.

Alcanzar el objetivo, la eternidad del ser humano como especie, no sólo parece poco realista, sino que además no está claro a quién beneficiaría realmente, en caso de que alguna vez se hiciese realidad. Desde hace tiempo nos hemos acostumbrado a piadosas consignas del estilo «sólo hemos tomado prestado el planeta de nuestros hijos», que entonces tendrían que prolongarse como una metonimia durante los miles de millones de años de una eternidad humana en la que las sucesivas generaciones no serían más que una microestructura inabarcable. Pero hay, creo, una evidente barrera afectiva (y si alguien desea insistir, también ética) entre las generaciones futuras con las que podemos tener un contacto personal y las personas de un futuro lejano que existen sólo en nuestra imaginación. ¿En función de qué principio deberíamos adquirir un compromiso con ellos? ¿Podríamos saber si querrán una vida eterna?

Para estas preguntas sólo hay dos respuestas positivas e igualmente problemáticas. Podría comprometernos ese impulso de «solidaridad de la especie» que, como hemos visto, es bastante específico del ser humano y que, por tanto, se sustenta en una interpretación humana del universo. Por otro lado, podríamos sentirnos obligados por exigencias que muy probablemente podrían exponerse como supuestos secularizados de una «voluntad divina» en la estructura del universo; algo así como la hipótesis de que la «creación» o la «naturaleza» alcanzan su máximo potencial con el ser humano. Tal vez debiéramos establecer una distinción mucho más clara entre las reivindicaciones de un comportamiento ecológico que hacen referencia a acontecimientos ya en curso y tangibles y aquellas que intentan alcanzar la abstracción de lo eterno.

Con una intención totalmente diferente y en un contexto histórico que nada tiene que ver, durante los años cincuenta,

más en concreto al final de su libro sobre el *homme révolté* , Albert Camus se posicionó contra la tendencia a exigir a las personas en su respectivo presente que se sacrifiquen para contribuir a la creación de escenarios futuros imprecisos y tal vez nunca realizables. La perpetuación de la especie «humana» (y con ello, parte del estrés de mis nietos con la separación de residuos) entraría, creo yo, en esta distinción. Si ésta es nuestra inclinación, debemos insistir en nuestro derecho a no tener ningún interés en la perpetuación de la humanidad. Este rechazo, que rompe los tabúes del buen ser humano actual, en realidad no tiene nada que ver con negar las amenazas ecológicas inmediatas, tal y como hace el ya no tan nuevo presidente estadounidense con su retórica y sus políticas. Tal vez se consiguiera un avance político enfrentando a este presidente más de lo que estamos acostumbrados y nos hemos exigido hasta el momento, con visiones más concretas y concisas de las amenazas que se ciernen sobre la humanidad en un futuro próximo. Y quién sabe, quizá la inteligencia artificial resuelva pronto todos los problemas de la humanidad, ya sea con el apoyo amistoso del *Homo sapiens sapiens* o, de una manera más radical y simple, con su erradicación.

Definitivamente, habrá una próxima catástrofe

Un país en el que a la gente le gusta vivir: así ensalzó la CDU el presente de los ciudadanos alemanes en los carteles electorales de 2017. Algunos espectadores escépticos preguntaron si esta descripción no reflejaba un peligroso grado de complacencia. Otros objetaron que confirmaba la pretensión de superioridad alemana, que desde hace tiempo ha causado malestar en otras sociedades europeas. Y aunque se basó en valores completamente diferentes, la oposición socialdemócrata no lo hizo mucho mejor. Querían defender la equidad y, por eso, al menos en los enunciados de su propaganda, renunciaron, al igual que el partido de la canciller, a la perspectiva del futuro. Las promesas electorales orientadas al futuro se habían convertido en descripciones identitarias solapadas del *statu quo*. Lo mismo ocurría con la retórica de Emmanuel Macron, mucho más enérgica a primera vista. Invocó la dinámica de una Francia «En marche», pero no concretó las imágenes y conceptos de ese futuro al que se dirigía el movimiento. E incluso Donald Trump, que se desvió de manera tan caótica y consistente de todas las convenciones del resto de políticos, habló sobre todo de hacer que su país fuera «grande de nuevo». Con esto se refería a un retorno al pasado (vago en contenido) más que a una grandeza liderada por la innovación.

El contraste entre ocultar el futuro, la tendencia más reciente, y las grandilocuentes promesas para el futuro de una tradición democrática que ha llegado hasta el siglo XXI no podría ser más explícito. A comienzos del milenio, por ejemplo, el canciller alemán Gerhard Schröder anunció una Agenda 2010 que describía una hoja de ruta concreta para los próximos años. Lo que aportó fue una variante del enfoque centrado en el futuro que llevó a su partido por primera vez al Gobierno en los años setenta, cuando Willy Brandt propuso el «modelo escandinavo» para Alemania. El «Yes, we can» con el que Barack Obama se convirtió en presidente de Estados Unidos en 2008 fue particularmente sintomático de la renovada

importancia del futuro. El esperanzador «Yes», una vez más, se oponía al creciente escepticismo ante la premisa bajo la que se había desarrollado la política democrática parlamentaria desde el siglo XIX (y sin la cual realmente no hubiera sido posible). Me refiero a la premisa de la capacidad fundamental de la acción humana para dar forma al futuro.

Esta idea se afianzó cuando las culturas occidentales de la Ilustración adquirieron nuevas habilidades con las que protegerse de las catástrofes naturales y se despidieron de un dios todopoderoso artífice de su destino. A pesar de todas las dudas suscitadas por un futuro abierto y moldeable, que es exactamente a lo que aludía el «Yes» en la retórica de Obama, el nuevo presidente había aprovechado una última vez la oportunidad para garantizar a la nación un mañana mejor gracias a su propia acción política. Tan sólo un periodo legislativo más tarde, ya se había convertido en un gestor de crisis diarias, como viene siendo habitual en política a nivel mundial. A día de hoy, el futuro, en vez de mostrarse moldeable, parece que depende sobre todo del destino. Ahora representa los peligros que se avecinan y unas fatales consecuencias que, en el mejor de los casos, podremos posponer, pero no evitar: desde el cambio climático y las previsiones de desarrollo demográfico, hasta la certeza de que la disponibilidad de materias primas esenciales para la vida humana es limitada.

Pero el futuro no es lo único que se muestra bajo nuevas perspectivas. Las estructuras del pasado y del presente han sufrido tales cambios que nos llevan a pensar que el tiempo se ha alterado gravemente. Aunque ya no en el sentido unidimensional de la acumulación de efectos provocados por innovaciones sorprendentes con el que solía asociarse esta expresión. Ahora se trata más bien de una disposición fundamentalmente nueva del futuro, el presente y el pasado. Esta profunda ruptura hacia finales del siglo XX fue la que provocó e impuso la idea en las humanidades de que las «construcciones sociales de la temporalidad», es decir, las relaciones entre las tres dimensiones temporales que condicionan la vida cotidiana, cada una de manera diferente, están en constante cambio y son históricas en sí mismas. Esto

desbancó de su estatus especial a aquella construcción de la temporalidad, posteriormente denominada «visión histórica del mundo», que surgió en torno a 1800. Se había consolidado tan rápidamente y con tal éxito en las culturas occidentales, que incluso hoy todavía se confunde a menudo con el tiempo mismo.

El futuro aparentemente moldeable, vinculado al concepto rector del progreso con igual relevancia tanto por el capitalismo como por el socialismo, se enfrentaba en la visión histórica del mundo con un pasado que, una vez comprendido, se creía no sólo que había quedado atrás, sino del que se pretendía además deducir «leyes» del mundo válidas para el futuro. La enseñanza de la historia y la historiografía se basaban precisamente en la hipótesis de «ser capaz de aprender del pasado». Entre el pasado, que se distancia cada vez más del presente, y ese futuro abierto, el presente emergió como un «momento de transición imperceptiblemente breve», tal y como lo expresó Charles Baudelaire en 1863. De este momento surge la percepción de un tiempo cada vez más acelerado, tan típico de los siglos XIX y XX. Es en ese preciso instante del presente, así lo dictaba la visión histórica del mundo, en el que los seres humanos actuamos eligiendo entre posibles futuros a partir de experiencias del pasado.

Mientras tanto, la pretensión de poder aprender del pasado ha degenerado en una actividad dominguera, en la que se reparten copas de mimosa y mucha buena voluntad para la ética. Por otro lado, ningún político con responsabilidades relevantes ni ningún banquero de inversión quieren continuar guiándose por el conocimiento histórico. Esta transformación indudablemente también está relacionada con el abrumador volumen de documentación del pasado de acceso fácil y generalizado, posible especialmente gracias a las posibilidades del almacenamiento electrónico. De esta manera, el pasado inunda nuestro presente y nosotros lo procesamos a través de un sinfín de días conmemorativos, que desde hace tiempo superan en número al santoral eclesiástico. Al final, tal opulencia histórica se convierte en una invitación a replicar el pasado como experiencia estética (por otro lado, esa misma

complejidad histórica bloquea los enfoques clásicos para comprender la historia).

Rodeado por un futuro inmovilizado y un pasado casi agresivamente presente, el otrora imperceptible y breve presente de la visión histórica del mundo ha entrado en un proceso de expansión. Existe una nueva tendencia, a menudo fomentada por el pensamiento ecológico, de reflexionar sobre el pasado y el futuro en periodos maximizados, como por ejemplo el Antropoceno, entre la aparición del *Homo sapiens* y su anticipada desaparición de la faz de la Tierra. Al mismo tiempo, y a pesar de una multitud de cambios drásticos en nuestro día a día que eclipsan todos los acontecimientos del pasado, desde la implosión del socialismo de Estado alrededor de 1989, nos resulta extrañamente difícil percibir el presente como umbrales o transiciones entre un antes y un después.

Salvo por la referencia a la tecnología, que es relevante por varios motivos, resulta muy difícil comprender qué momentos han desencadenado esta transformación en la construcción de la temporalidad, desde la visión histórica del mundo hasta nuestro nuevo y amplio presente. Tal vez deberíamos concentrarnos primero en describirlo y en sus posibles consecuencias prácticas. Nuestra relación con el futuro se ha vuelto, sin duda, más oscura por un lado, pero más concreta por el otro y, por eso, probablemente menos ideológica. Los políticos se ven a sí mismos cada vez en menor medida como visionarios, al tiempo que nuestra relación con el pasado se ha convertido en una estética dominante, que bien podría interpretarse positivamente como el comienzo de una era pospolítica. La vida en esta temporalidad alterada obviamente tiene oportunidades y riesgos propios, que se han convertido de forma gradual en un reto para la humanidad durante las próximas décadas. Es posible que las hojas de ruta a largo plazo como expresión de un enfoque racional sean reemplazadas por una nueva flexibilidad, que se guíe por un análisis del pasado más reciente y del complejo momento actual. La capacidad de discernir, entendida como una competencia para tomar decisiones, podría cobrar una mayor relevancia ante un futuro amenazador y en ausencia de criterios absolutos válidos. Un pasado que ya va a la zaga del

presente puede volver a acercarnos a sus grandes obras y no simplemente reforzar nuestra percepción de su lejanía.

El crepúsculo de la realidad

Hace medio siglo, el pronóstico del tiempo era uno de los espacios emblemáticos de la programación televisiva de la época. Se escenificaba como una escuela académica de meteorología con borrascas del Atlántico y anticiclones de los Alpes que, cuanto menos se entendía, más impresionaba a millones de legos en la materia. Sin embargo, los espectadores de entonces apenas sacaban conclusiones prácticas del pronóstico del tiempo; más bien, en vista de la enorme e inabarcable complejidad del tema, se tendía a considerar tan notoriamente poco fiable que dio pie a su propio género de chistes. Entretanto, la utilidad de los pronósticos meteorológicos, que pueden consultarse desde cualquier lugar y para cualquier punto del planeta, han superado toda clase de expectativas. Ahora es posible hacer la maleta con la ropa apropiada antes de viajar a una zona climática diferente. Debemos estos avances a la tecnología y a su capacidad (en aquel entonces literalmente inimaginable) de procesar un volumen ingente y complejo de datos.

En la periferia de esta múltiple transición de cantidad analizada a calidad de vida, menos visible pero más significativa para la percepción de nosotros mismos, la actitud intelectual básica hacia la realidad ha cambiado. Recordamos aquellas voces que hace tan sólo una década todavía insistían con vehemencia una y otra vez en que las nuevas proyecciones de la realidad únicamente se basaban en «simulaciones»; que éstas eran sólo realidades «virtuales», es decir, «construidas» y que, por lo tanto, no podían formular ninguna aserción vinculante. En ese momento, los académicos filosofadores y los filósofos academizados de Occidente adoptaron una posición extrema: dejando a un lado el lenguaje y las construcciones de nuestro «conocimiento social», es posible que no exista ninguna realidad, al menos ninguna que podamos describir, representar, reconocer o explicar. Bueno, estas voces se han callado. Y no sólo por la exactitud de los pronósticos del tiempo. ¿Cómo se explica la vuelta de estos últimos años al realismo filosófico?

La primera respuesta se encuentra en la historia tradicional del pensamiento europeo moderno, tal como se ha desarrollado desde la transición de la Baja Edad Media a los inicios de la Edad Moderna. A pesar de su complejidad, puede describirse a través de cuatro nexos centrales. Primero: mientras que el mundo de la Edad Media cristiana, entendido como creación divina, ofrecía a los creyentes un marco aparentemente permanente y un espacio existencial interior seguro, la temprana Edad Moderna se convirtió en esa transición heroica desde la cual las personas (como «sujetos») observaban el mundo desde el exterior y pretendían transformarlo (como «objetos» de sus observaciones y acciones). Numerosas alegorías de esa época muestran cómo el hombre de entonces buscaba atravesar las limitaciones del mundo de la creación para alcanzar una posición externa.

Segundo: como consecuencia, la Ilustración se dio a sí misma el proyecto de examinar todos los conocimientos heredados en calidad de «revelación divina» a través de los criterios de la razón humana y trasponerlos a una forma en teoría definitiva que prometía la felicidad colectiva. Tercero: este enfoque optimista de la Ilustración, que se basaba en la idoneidad de la razón humana para producir una imagen objetiva del mundo, derivó en un incidente filosófico. En lugar de una certeza definitiva, desde David Hume e Immanuel Kant, la Ilustración comenzó a generar dudas sobre el realismo de las percepciones humanas del mundo. Por esta razón, Kant había impuesto un tabú sobre cualquier esperanza de poder experimentar las «cosas en sí mismas», es decir, el mundo tal como es. En cuarto y último lugar, este escepticismo se convirtió en el punto de partida de una concentración de la filosofía en la consciencia humana, que en realidad era modesta en su pretensión de conocimientos, pero al mismo tiempo «ególatra». El mundo fuera de la consciencia, dicho ahora de manera explícita, era, en principio, inaccesible para los seres humanos. Por este motivo, teníamos que estar satisfechos con las «construcciones» del mundo y, aun así, la capacidad de la consciencia para captarse y describirse a sí misma había de ser cuestionada. Ésta, por ejemplo, fue la tesis de la «deconstrucción» de Jacques Derrida, que muchos

expertos en humanidades de finales del siglo XX consideraron, con toda su carga melancólica, como una intuición final triunfante. En cambio, fuera del mundo académico se percibió como una afirmación de la insolvencia de la filosofía, absurda en su autoestima, que había causado un daño permanente a su propia reputación.

Los dos filósofos más importantes del siglo pasado ya habían reconocido que la visión externa del mundo, tan decisiva desde principios de la Era Moderna, estaba equivocada. Con el concepto de «ser en el mundo», Martin Heidegger volvió a una visión interior y a una familiaridad primaria en relación con el mundo. Más adelante la desarrolló en una crítica a las ciencias que, mediante una «cortina matemática», aleja a la gente de la naturaleza. En cambio, Heidegger apostó por la cercanía al mundo de los artesanos, por su idea del «estar a mano» de las cosas y por su desinterés por cualquier «visión del mundo» integral. De manera similar, el concepto de Ludwig Wittgenstein del «juego del lenguaje» trasladó la yuxtaposición de «hombre» y «mundo» a una dimensión integral y superó esta distinción que sólo existía en el pensamiento. Revisando a Heidegger, no es de extrañar que algunos de los impulsos más notables para repensar la filosofía de nuestro tiempo provengan de Bruno Latour, un autor que durante muchos años se mantuvo en diálogo con ingenieros gracias a su trabajo en la Escuela Superior de Minas de París. Por otro lado, en el actual crepúsculo filosófico de la realidad, la obra del joven filósofo de Bonn, Markus Gabriel, es más clara y plural que la de Latour. Su retorno a las «cosas en sí mismas» rompe de forma completamente deliberada y provocadora con el tabú impuesto al realismo filosófico desde Kant que había propiciado en última instancia una concentración exclusiva en las diversas formas del ser humano de «construir el mundo». El abandono de la premisa, incuestionable desde la Era Moderna, de que debe existir algo así como un «mundo» (en singular) que contiene todos los mundos y dimensiones específicos y frente al que la gente se posiciona como espectadores es clave para el punto de inflexión de Gabriel. En cambio, al igual que Latour, enfatiza la pluralidad de dimensiones del ser (a la que también

pertenecen los seres humanos y su conocimiento) sin un soporte que lo unifique, sin un «mundo» en singular. Este nuevo discurso intelectual, a pesar de la complejidad de sus argumentos, despierta una sensación de alivio muy alejada de la piedad solemne de la deconstrucción.

En un momento en que los informes meteorológicos ya son fiables, la filosofía tiene buenas razones para volver a una relación realista con el mundo. Me parece particularmente interesante (aunque rara vez se destaca) cómo la exclusión programática del concepto de un mundo en singular converge con la impresión preteórica de que cada vez tenemos más control sobre los problemas individuales y prácticos del día a día, pero menos sobre la situación global de la humanidad. Sin embargo, con el retorno al realismo, la filosofía retoma su función clásica: hacer comprensible la vida individual y colectiva de cada presente por medio de conceptos. El poder de provocación de esta concepción de sí misma de la filosofía es bastante escaso en comparación con algunas de las voces estridentes de los siglos XIX y XX. Hoy en día la filosofía no necesita provocar, eso ya lo hace la realidad por sí misma. Si contribuye a la comprensión, ya se ha avanzado mucho.

Tal vez a medio plazo surja otra motivación, más existencial, para el nuevo realismo. Este dominio sobre el mundo y la naturaleza, hasta hace poco inimaginable, ha dado lugar a un aumento sin precedentes de las opciones individuales (por ejemplo, a través de la cirugía transgénero), que nuestros contemporáneos experimentan no sólo como un refuerzo de su libertad, sino también como una incertidumbre. Comprometerse precisamente con las dimensiones cotidianas de nuestras vidas se ha convertido en una aspiración con la que tal vez algún día los nuevos enfoques filosóficos conecten. Que nuestra supremacía mundial, posible gracias a ordenadores cada vez más potentes, se base esencialmente en simulaciones en realidad ya no le interesa a casi nadie.

Debate sobre el género: más allá de la igualdad

¿Por qué palabras como *libertad* o *igualdad* nos evocan el ritual de inicio de los eventos deportivos internacionales, cuando suena el himno nacional y los atletas, desentonando, dejan escapar la letra entre sus labios con más desasosiego que pasión? Y ¿por qué el eslogan «más justicia», usado de forma grotesca como símbolo diferenciador por casi todos los partidos en las últimas elecciones al Parlamento alemán, no tuvo éxito? Hay dos posibles respuestas y se complementan entre sí.

La primera, el patetismo de estos términos se remonta al histórico periodo de las revoluciones y reformas burguesas en torno a 1800. La *libertad* supuso el contrapunto al control externo sobre los súbditos en una colectividad orientada principalmente hacia los intereses de la limitada clase alta aristocrática. La *igualdad* entró en juego como una alternativa a los privilegios supuestamente otorgados por Dios a las clases superiores y heredados por nacimiento u ocupación. Abolir todas estas asimetrías era de «justicia». La segunda, la agitación política coincidió con la formación de la visión histórica del mundo, aún válida a día de hoy, en la que los efectos acumulados del cambio se representan como movimientos o bien progresistas o bien decadentes; la estabilidad es, al parecer, inconcebible. Esto se tradujo en que esos nuevos valores pronto entraron a formar parte de la perfectibilidad infinita (la *perfectibilité*, como se denominó en aquel momento). Por este motivo, se pensaba que ni el derecho al desarrollo personal ni el estatus garantizado de igualdad jurídica de las naciones occidentales ilustradas eran una realización de estos valores; se habían convertido en proyectos de la Ilustración en permanente desarrollo.

El socialismo y el feminismo son los dos movimientos más visibles hasta la fecha. Al amparo del progreso histórico, debían superar la igualdad jurídica ya consagrada, por una parte, a través de la igualdad económica y, por la otra, a través de la igualdad de género gracias a normas de conducta

igualitarias. Sin embargo, desde mediados del siglo XX, la reivindicación de igualdad económica ha entrado en una fase de reflexión y autocrítica, principalmente en vista de las devastadoras consecuencias provocadas por los socialismos de Estado al intentar imponerla. Si la igualdad absoluta en la tenencia de bienes había ocasionado un estancamiento económico y, en contra de sus objetivos, la propagación de la pobreza y si, además, la libertad económica absoluta había permitido extremos socialmente inaceptables de desigualdad material, entonces el objetivo que se planteaba era la creación de un nuevo estado de bienestar redistributivo. Se llevó a cabo a partir de 1950 por primera vez en los países escandinavos gracias a un compromiso entre una desigualdad contenida por una fiscalidad progresiva y una libertad económica limitada.

El feminismo nunca ha pasado por una fase similar de autorreflexión que se base en la aplicación práctica. A lo sumo, durante los años setenta y ochenta, brillaron brevemente algunos magníficos enfoques que describían diversas teorías específicas de género en el contexto de la igualdad jurídica en gran medida ya consolidada. En su libro *La risa de la medusa*, publicado en 1975, la autora francesa Hélène Cixous invitó a las mujeres a experimentar la identidad de sus cuerpos como inspiración para crear otras formas de escritura, que sirviesen para luchar por la apertura a nuevos modos de vida como alternativa a la hegemonía patriarcal. Unos años más tarde, el filósofo Jean-François Lyotard respondió a la pregunta de si era posible «pensar sin cuerpo» con un diálogo filosófico en el cual, a medida que avanzaba, se incrementaban las diferencias entre las voces de «ella» y «él», hasta el punto de considerar que sólo las mujeres, por su capacidad física de ser el origen de una nueva vida a través del embarazo y el parto, son capaces de expresar las dimensiones existenciales del sufrimiento. Aún en 1995, en su tratado *Cuerpos que importan*, la filósofa estadounidense Judith Butler intentó recuperar para los debates feministas la necesidad de considerar las diferencias anatómicas y fisiológicas en sus consecuencias para la vida individual y colectiva.

Sin embargo, el libro de Butler despertó en las feministas una polémica agresiva, que a su vez probablemente disuadió a

la autora de desarrollar su enfoque de manera decisiva. Y así se desperdició una oportunidad crucial para la autorreflexión crítica. Se puede interpretar el punto de partida de esta impositiva polémica como una ontologización del principio jurídico de la igualdad de género. Dicho en otras palabras, como traducción de la exigencia de que mujeres y hombres deben ser iguales ante la ley en dos problemáticas afirmaciones sobre la realidad social. Según la primera afirmación, la diferencia binaria entre hombre y mujer no es más que un constructo social al servicio de la supremacía masculina (de aquí deriva la recriminación que se ha dado en llamar «heteronormatividad»). La segunda asume que, habida cuenta de la presunta infinita variedad de comportamientos posibles, es precisamente la ausencia de distinciones relevantes lo que se ajusta a la realidad humana (desde entonces, el concepto de un continuo se ha enfrentado con frecuencia a la creencia de que existen diferencias manifiestas).

Para justificar que esta perspectiva de la infinita variedad de perfiles físicos y sociales es correcta, durante las últimas décadas, el feminismo y la teoría de género se han centrado casi exclusivamente en situaciones vitales excéntricas desde el punto de vista estadístico, en particular en la homosexualidad, la bisexualidad o la transexualidad. Que esto haya propiciado una tolerancia sin precedentes, al menos entre los intelectuales, e incluso una profunda empatía hacia ciertas minorías sociales es mérito de mi generación. Al mismo tiempo, se han desatendido las múltiples formas de comportamiento heterosexual con las que aún hoy se identifica la mayoría de la gente. Incluso se ha criticado también que son un constructo ideológico y fruto de una represión política. Cabría decir, por tanto, que el intento de materializar el principio de igualdad de género sin ningún tipo de introspección crítica terminó paradójicamente en la exclusión de la todavía amplia mayoría de heterosexuales. Aquí radica la ceguera de la ideología de género.

Es posible demostrar el impacto que esta deriva de un principio ilustrado tradicional ha mantenido hasta nuestros días mediante un experimento intelectual. Hacia finales del

siglo XX , coincidiendo con Cixous y Lyotard tal vez no por casualidad, el filósofo Hans Blumenberg, a la típica pregunta que se planteaba en aquella época a muchas celebridades sobre «sus virtudes masculinas y femeninas preferidas», de una manera que personalmente me pareció plausible y completamente inofensiva, respondió con «gracia» (para las mujeres) y «serenidad» (para los hombres). Obviamente, se sobreentendía que las mujeres también podían desarrollar la serenidad y los hombres la gracia. La *serenidad* no debe entenderse sólo como la capacidad de mantener la calma ante situaciones angustiosas, sino, sobre todo, como la percepción de los límites del pensamiento y la actuación de uno mismo. Con *gracia* , por el contrario, Blumenberg hacía referencia al clásico ensayo de principios del siglo XIX de Heinrich von Kleist *Sobre el teatro de marionetas* , que describe la belleza y elegancia de los movimientos físicos hechos de manera inconsciente (por cierto, ilustrado con una estatua masculina de la antigüedad griega tardía).

Hoy en día, cualquiera que traiga a colación una descripción similar en público (y en este sentido este texto sirve de experimento práctico) debe esperar la crítica más feroz (y no sólo del ámbito feminista) en forma de acusaciones de querer reducir a las mujeres a su belleza y a un simple adorno para la sociedad. No hay motivos, ni preceptivos ni prácticos, para descartar un posible jefe de Estado agraciado, sobre todo cuando esta posibilidad aún no se ha dado. Además, el término *serenidad* como virtud masculina también se relaciona con la dimensión estética de nuestro comportamiento. Y, por último, este planteamiento no implica una reivindicación normativa de propuestas educativas que insten a las niñas a ser elegantes y a los niños, sosegados. Surge únicamente del deseo de vivir en una sociedad con tantos tipos sociales diferentes como uno pueda imaginar y tan atractivos como sea posible. Este deseo no requiere ninguna justificación política o ética. Limitar los tipos sociales y su descripción a sus méritos, sin considerar todos los aspectos estéticos, equivale a un castigo autoimpuesto justificado en la moral, especialmente para la mayoría de la gente, que resulta que no se considera esencialmente excéntrica.

Pero quizá podamos y debamos ir un paso más allá. Imponer postulados de igualdad absoluta en el comportamiento diario, en esto coinciden muchas teorías sociológicas, genera un aumento del resentimiento colectivo y, en consecuencia, un riesgo cada vez mayor de que se engendre violencia. Es posible que el supuestamente ubicuo populismo actual haya surgido así. Ya va siendo hora de pasar de la ideología de la igualdad de género a la reflexión.

Irritaciones entre América y Europa

Trump o sobre el anhelo y la falsa nostalgia

El contraste entre el futuro brillante que se abría ante la sociedad norteamericana con la elección de Barack Obama y el estado de ánimo que reinaba en el país cuando Donald Trump asumió el cargo no podría ser mayor. Se refleja en los dos lemas «Yes, we can» y «We will make America great again», con los que tanto Obama como Trump desencadenaron reacciones, primero sorprendentes y luego de una intensidad dinámica entre grupos de votantes que hasta ahora se mantenían pasivos. Frente al creciente escepticismo, y quién sabe si por última vez, Obama invocó la convicción, fundamental en la historia de Estados Unidos, de que el cambio y el progreso eran posibles, aunque su visión del futuro era deliberadamente imprecisa. En cambio, Trump prometió volver a una grandeza nacional pasada, asumiendo así un amplio consenso sobre lo que esto significa, aunque hasta ahora falte una descripción detallada.

Nadie sabe realmente qué imágenes y valores emplea el presidente Trump para imaginar el futuro del teórico grandioso pasado que promete restaurar. Lo que sí se ha aclarado es cuáles de los proyectos de futuro actuales rechazan sus partidarios: cualquier modelo de sociedad, sin excepción, que incluya un estado de bienestar al estilo europeo, es decir, un Estado recaudatorio que provee plenamente a sus ciudadanos; la importancia de las múltiples reivindicaciones de igualdad de los diferentes grupos de población, que, como promesa central de Hillary Clinton, activó entre muchos votantes la ya tradicional fobia norteamericana al Estado; y, finalmente, la siempre presente afirmación políticamente correcta de la otredad cultural, tan preciada para nosotros los intelectuales, que incluye el elogio a todas las complejidades que dicha otredad trae consigo a diario. Ni los nuevos horizontes de pensamiento de las élites en relación con la sostenibilidad y la protección del medio ambiente, ni la comunicación digital, ni el transporte eléctrico reciben una buena acogida por parte de los votantes de Trump. Muchos de ellos se sienten irritados, distanciados y abandonados ante cualquier pretensión de cambio colectivo, sobre todo por el hábito de la autocrítica

nacional y la autoflagelación que, a modo de ritual, suelen acompañar a los cambios políticos internos en la actualidad.

Pero ¿cuáles son los sueños positivos de estos ciudadanos que se sienten desclasados, algunos de los cuales además se encuentran en una situación precaria a causa del progreso económico de las últimas décadas? Sin tener necesariamente una conciencia histórica o un concepto definido, la «gran América» que anhelan recuperar aparentemente se corresponde con los Estados Unidos de los años cincuenta, esa potencia mundial todavía incipiente cuya intervención decidió el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, cuya economía iba a imponerse a cualquier competidor internacional y en la que sus profundas tensiones sociales aún estaban sólo latentes. Los partidarios de Trump desean que vuelva esa América ordenada de cafeterías y enaguas (pero no el momento en que éstas fueron desbancadas por el movimiento de caderas del camionero Elvis Presley o el primer movimiento a favor de los derechos civiles).

En aquella época, en muchos Estados se percibía esa pulcra América como un mundo esencialmente homogéneo, cuya población probablemente no habría negado de manera categórica derechos de igualdad a los afroamericanos, pero que tampoco habría pensado mantener con ellos un compromiso. En la autopista 101, exactamente a mitad de camino entre San Francisco y Los Ángeles, se encuentra un motel llamado Madonna Inn abierto en 1958. Durante más de medio siglo ha mantenido ese viejo sueño en el presente. Atrae a dos tipos de huéspedes: por un lado, parejas con camisetas demasiado ajustadas, cadenas de oro y peinados típicos de las películas hollywoodienses de serie B que sólo pueden permitirse el lujo de vez en cuando de pagar trescientos dólares por una noche y, por el otro, intelectuales de clase media que quieren experimentar el Madonna Inn desde la ironía.

El registro puede hacerse como antaño, desde la ventana del coche, y desde allí los huéspedes se dirigen a una de las ciento cincuenta habitaciones personalizadas, todas ellas con diseños de ensueño: «Caveman» por ejemplo, «Barrell of Fun», «Austrian Suite» u «Old Fashion Honeymoon» (la «sinfonía

de romance poético» con la que el Madonna Inn alcanza su máxima e inofensiva fantasía erótica). La «cueva» del hombre prehistórico, con enormes rocas en parte artificiales y un arroyo que fluye a través de la habitación, satisface cualquier anhelo por lo arcaico. En cambio, la *suite* austriaca intenta transmitir el estilo de vida aristocrático mediante una opulencia cuantitativa ilimitada: en esta habitación no cabe ni un solo estampado más en la moqueta, ni otra talla adornando los muebles de madera, ni tan siquiera un solo espejo adicional en las paredes.

Lo obvio y lo lujoso, excesivo e ilimitado, son los dos *leitmotivs* del Madonna Inn, también presentes en Disneylandia, el monumento central de esa década dorada sin parangón. La vida de Alex Madonna, en cuya imaginación se gestó el motel que aún hoy dirige su hija, también atravesó por estas dos vertientes. Se dedicaba a la ganadería a gran escala (la tercera generación de una familia que emigró desde Suiza, probablemente ésta fue la razón de su obsesión por las piedras), orgulloso de sus veloces caballos y de sus manadas de reses. Al mismo tiempo, se convirtió en un empresario multimillonario gracias a la construcción de cientos de kilómetros de nuevas carreteras. Está de más decir que Alex Madonna sabía que Dios estaba de su lado, al fin y al cabo, se ganó la bendición de la Iglesia católica con opulentas aportaciones a sus obras sociales.

Este mundo heroico y capitalista, para individuos fuertes al amparo de un paraguas religioso, este mundo contrario al estado de bienestar, la inmigración y la tecnología, tal y como anhelan los seguidores de Donald Trump, ya había encontrado su propia versión literaria antes de su época emblemática durante los años cincuenta en el drama *Our Town* (*Nuestro pueblo*) de Thornton Wilder, representado por primera vez en 1938. Con total certeza no fue una coincidencia que el sueño, desde la perspectiva de 1938, ya fuera un sueño nostálgico. Bajo el augurio de la «memoria», sus imágenes satisfacen el anhelo de una vida sencilla que en realidad nunca existió. Wilder trasladó a sus espectadores de vuelta a hechos ocurridos entre los años 1901 y 1913 en la ficticia ciudad de Grover's Corners, situada en el estado (real) de Nuevo

Hampshire. Narra tres momentos de la historia de amor de Emily Webb y George Gibbs, la hija del doctor y el hijo del editor del periódico de la ciudad, desde la escuela secundaria y el matrimonio, hasta la prematura muerte de Emily al dar a luz a su segundo hijo.

Lo interesante de esta narrativa, que sólo puede ser percibida como perfectamente normal en la ficción, son las alternativas existenciales que se presentan, pero no terminan de convencer a la pareja. George decide convertirse en granjero, aunque tiene la capacidad intelectual adecuada para ir a la universidad. Él y Emily eligen casarse, aunque el «amor libre» no les es desconocido, y pese a que George no podrá seguir formando parte del equipo de béisbol de sus amigos solteros después del matrimonio. Los protagonistas insisten una y otra vez (con una excepción) en la importancia de mantener el alcohol a distancia. Además, está el hecho de que esta existencia tan atemperada tiene que permanecer anclada a un solo lugar, como se refleja por la desdicha de algunos amigos y parientes que buscan en vano su propia realización lejos de Grover's Corners. Pero Emily muere en medio de su sencilla felicidad, lo que le da al drama el cariz *bitter sweetness* tan popular en América. ¿Qué significa esto exactamente? Y ¿por qué la existencia estadounidense tiene que ser de esa manera «agridulce» tan específica? La obra de Wilder es una respuesta a esta pregunta. A Emily se le permite regresar al mundo después de su muerte durante un día. Elige su duodécimo cumpleaños, cuando comenzó su vida de adolescente. De vuelta del lado de la muerte, Emily le pregunta al director de escena si hay alguien capaz de entender lo bella que es la vida mientras aún está vivo. No, contesta éste, los santos y los poetas tal vez.

Los votantes de Donald Trump han extraído de su discurso la promesa de devolverles una vida buena y simple en el contexto de la grandeza nacional. Ante la complejidad, frialdad e intensidad de nuestra existencia actual, la atracción de este sueño es absolutamente plausible. El precio de su calidez agridulce reside, como en 1958, 1938 y 1901, en la incapacidad del que sueña de imaginar una buena vida real en el presente para aquellos que no forman parte de su sueño.

América, ¿estás (aún) mejor?

«América, estás mejor.» Esta cita se remonta a un poema de Goethe, probablemente escrito en 1827. Es precisamente este hecho el que la ha dotado de un inmerecido carácter proverbial. Inmerecido, porque el autor, con este texto plagado de chismes de vieja, no pretendía hacer una valoración exhaustiva. Su interés más bien se centraba en un aspecto específico que era mucho más importante para él que para la mayoría de sus contemporáneos. Quería disociar la supuesta libertad del joven Estados Unidos del «estéril recuerdo y la lucha inútil». El espíritu de la Restauración no debía triunfar en sus esfuerzos por instaurar un nuevo presente basado en la restitución de las jerarquías feudales y en la condena a Napoleón Bonaparte, a quien Goethe tanto admiraba.

Hegel consideraba a la sociedad norteamericana de su época como un «brote» de Europa y la comparaba con ciudades como Altona o Fürth, que surgieron de Hamburgo y Núremberg, respectivamente. ¹ Sin embargo, reconoció en este brote un potencial superior al de la vieja Europa, que equiparó con el espacio aún por explotar entre las costas del Atlántico y el Pacífico. Incluso la emancipación de Norteamérica de cualquier anclaje a su propio pasado, tan importante para Goethe, garantizaba al Nuevo Mundo, en principio, unas mejores perspectivas hacia el futuro. En el famoso informe de situación de Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, publicado en 1835 y en 1840, los conceptos centrales de *libertad* e *igualdad*, heredados de la Revolución francesa, eran determinantes. De América, lo que Tocqueville más admiraba era la pasión omnipresente por la libertad individual y nacional; en Europa, en cambio, diagnosticó una obsesión por la igualdad, que, en su opinión, suponía un obstáculo para un progreso sólido. Por último, al margen de sus reflexiones sobre el control británico en la India, Karl Marx planteó de manera casi tangencial una hipótesis sobre la evolución futura de Europa y Estados Unidos cuyo pronóstico se ha confirmado. Si bien predijo que en Europa el Estado y sus instituciones seguirían expandiéndose, identificó la tendencia hacia la abolición del

Estado como uno de los pilares genuinos para el progreso en América.

Desmantelar las estructuras estatales es una de las pocas promesas de la campaña electoral que Donald Trump persigue con coherencia, lo que confirma precisamente el pronóstico de Marx de siglo y medio de antigüedad. En cambio, el eslogan de Trump «Let's make America great again», tan incentivador como vacuo, es compatible con la intuición de Hegel de que las perspectivas de futuro de Estados Unidos podrían prolongarse más que las de Europa (en este sentido, es significativo que los movimientos conservadores en Europa, como el Front National de Marine Le Pen, aboguen por mantener una grandeza en peligro en lugar de restaurar la ya perdida). Entretanto, la incoherencia política del presidente estadounidense, paradójicamente el rasgo más coherente de su Gobierno hasta la fecha, su obsesión por la repercusión al límite de lo adictivo y la facilidad con que ignora el consenso científico son, desde un punto de vista estructural, el equivalente a esa gran independencia de todo lo pasado que Goethe envidiaba de América. Desde la perspectiva de Tocqueville, la promesa de bajar impuestos puede interpretarse como una medida que promueve la libertad individual; en cambio, exigir una mayor igualdad no forma parte del discurso de Trump, ni siquiera para esas clases blancas desfavorecidas que propiciaron su victoria electoral. Por eso, en lo que concierne a estos votantes, el hecho de que el ansia de notoriedad del presidente haya provocado que la atención, nacional e internacional, se centre por primera vez sobre millones de ciudadanos blancos que, debido sobre todo a sus tendencias racistas, nunca han contado con un grupo de presión propio podría considerarse un «ardid de la razón». En todo caso, el tipo de resentimiento entre el que se mueve Trump no es un fenómeno específico de Estados Unidos.

Forma parte de esas capas de la población, cada vez más numerosas a nivel mundial, cuya ocupación laboral y condición social se han quedado obsoletas a raíz de la vertiginosa innovación tecnológica. Lo único específicamente norteamericano es el enfoque político con el que Trump y su Gobierno han reaccionado a una situación de política

doméstica que se da a nivel global. El contexto de nuestro presente político, cuya importancia está muy subestimada, es, según mi tesis, una desintegración y sustitución de esa visión histórica del mundo que en las culturas occidentales ya se había dado por sentada desde hace siglo y medio. Surgió allá por 1800 y estableció el marco para las democracias parlamentarias como forma política. Prometió la abolición de cualquier pasado a través de su interpretación activa y, al mismo tiempo, un futuro a disposición de los ciudadanos y sus representantes en forma de horizonte de posibilidades aún por conformar.

Entre este futuro y aquel pasado, el presente no parecía más que un momento de transición, en el que las decisiones clave para el futuro debían adoptarse a partir de experiencias del pasado y con arreglo a criterios racionales. Condición indispensable para esta concepción del yo y del mundo era que ningún fenómeno podía escapar a su transformación en el tiempo. Aunque nuestros sistemas educativos y políticos han mantenido la visión histórica del mundo como premisa normativa hasta la actualidad, desde hace décadas ya no ha sido decisiva para nuestra percepción y nuestro comportamiento en el día a día. En lugar de un horizonte de posibilidades abierto, vemos en nuestro futuro catástrofes y peligros inevitables (entre los que destaca el cambio climático). Nuestro presente, en vez de dejar atrás todo el pasado, está inundado de elementos de múltiples pasados, entre otras cosas gracias a los avances del almacenamiento electrónico. Entre este pasado tan agresivo y ese futuro bloqueado por peligros, el estrecho presente de la transición es ahora un momento de simultaneidades confusas cada vez más extenso. Cuanto más se amplía el presente, con más claridad se articula el tiempo en un bullicio frenético desorientado que ya ni siquiera muestra impulsos de progreso a largo plazo.

Las políticas europea y estadounidense han estado tratando de adaptarse a estos profundos cambios durante años. El acercamiento de la política a su vertiente populista, que en todas partes se lamenta y, sin embargo, en todas partes ocurre, es una reacción general a los nuevos tipos de votantes, que ya no se ven a sí mismos como portadores de decisiones

racionales y prefieren que se apele de manera activa a sus emociones. Del mismo modo, hablar del periodo pospolítico como una pesadilla que supuestamente debe evitarse es una reacción generalizada a la pérdida de fe en un futuro maleable. Los políticos y analistas europeos se ciñen con mayor coherencia contrafáctica, quizá con razón, a la premisa de la visión histórica del mundo como un precepto normativo, mientras que la innovación apenas programática y planificada del estilo gubernamental de Trump radica precisamente en su conducta abierta y en muchos aspectos incluso pospolítica. Este repertorio pospolítico incluye populismo sin mala conciencia, incoherencia, una falta de perspectivas con las que nunca siente la obligación de disculparse y, sobre todo, una inconstancia evidente día sí y día también, que por su vorágine sin rumbo escandaliza a los instruidos y por su enérgico ímpetu cautiva a los seguidores del presidente.

Entretanto, nuestro presente en expansión ha llegado a su máxima extensión imaginable con la idea del «Antropoceno», que se ha convertido rápidamente en una baza ecológica crucial entre los intelectuales. En la mayoría de sus acepciones, abarca desde la aparición del *Homo sapiens* en nuestro planeta, que se identifica con el comienzo de los efectos nocivos para el medio ambiente, hasta un futuro en el que la humanidad se extinguirá como consecuencia de los daños medioambientales irreversibles. Esta narrativa, que es a la vez sólida desde una perspectiva científica y eficaz en un contexto mitológico, ha desencadenado entre los europeos una pasión colectiva que, mediante un comportamiento respetuoso con el medio ambiente, busca forzar la supervivencia de la humanidad a largo plazo y en contra de la historia evolutiva en términos de probabilidad. Donald Trump, en cambio, ignora todas y cada una de las advertencias sobre el cambio climático, que, de todos modos, no ocurrirían durante el breve plazo de su mandato. Pero al hacerlo, ocupa una posición, en un planteamiento a largo plazo y ciertamente sin ser consciente, que muy probablemente es más realista que las reivindicaciones ecológicas de aquellos que quieren perpetuar la existencia de la humanidad.

¿Está América mejor con un presidente así? «Aún mejor», si queremos recordar nuestro punto de partida con la cita de Goethe. A simple vista, la pregunta parece retórica en el sentido banal de la palabra si se piensa, por ejemplo, en la vergüenza que sufrimos los estadounidenses de hoy en día cuando se nos pregunta fuera de nuestro país sobre las razones y las consecuencias de esta transición en la política nacional. Pero también puede darse una reacción contraria, tal vez incluso obstinada, atribuible a la estética de la existencia humana. Al final poshistórico de la comparación entre Europa y Estados Unidos, ¿es Donald Trump un excéntrico caso aislado o un catalizador de una condición mundial imposible de seguir encubriendo? Ser confrontado implacablemente con problemas de la humanidad de esta magnitud es para algunos (aún) la mejor forma de vivir.

Aires de tormenta del sur de Norteamérica

Tras los actos violentos y las múltiples reacciones centrífugas que desencadenaron, la pequeña ciudad de Charlottesville, a doscientos kilómetros al sur de Washington, se convirtió en el foco de atención de los medios de comunicación internacionales. A cualquiera que conozca el lugar de hacer turismo cultural, esto debe parecerle de lo más insólito. A primera vista, Charlottesville, con sus cincuenta mil habitantes, se caracteriza sobre todo por la Universidad de Virginia. En 1819, una iniciativa ciudadana, en la que participaron Thomas Jefferson, James Madison y James Monroe, tres expresidentes de los incipientes Estados Unidos, fundó aquí una universidad para los jóvenes del Estado. En su arquitectura neoclásica perdura hasta hoy la bella euforia de aquellos primeros momentos de la república. Junto con Berkeley, fundada medio siglo después en California, se mantiene a la vanguardia de las instituciones estatales que forman parte del sistema educativo nacional, en el que desde hace mucho tiempo preponderan las universidades privadas.

Pero Jefferson, a quien debemos la redacción de la fórmula elemental de la dignidad humana como «esos derechos inalienables con los que se nace» incluida en la Declaración de Independencia de Estados Unidos, poseía unos cincuenta esclavos de piel negra en su elegante y modesta residencia de Monticello, a las afueras de la ciudad, sin que esta contradicción le supusiera nunca un conflicto existencial. Como en aquella época la agricultura del Sur dependía de la explotación de este tipo de mano de obra, aún hoy la población afroamericana de Charlottesville (casi el 20 por ciento) y el número de habitantes que viven por debajo del umbral de pobreza (más del 13 por ciento) están muy por encima de la media nacional. Durante la guerra civil estadounidense de 1861 a 1865, esta particular coexistencia entre los desfavorecidos y los integrantes de la universidad (en lugar de ricos terratenientes) impidió la escalada y la explosión de las tensiones sociales características del Sur. A día de hoy es habitual encontrar muchos clientes blancos en las numerosas tiendas de «productos afroamericanos» de Charlottesville.

En 1861, con tan sólo unos meses de retraso, Virginia, Alabama, Tennessee y Carolina del Norte se unieron a Carolina del Sur, Misisipi, Florida, Georgia, Luisiana y Texas en la recién constituida «Confederación», que abandonó la Unión de los Estados Unidos de América después de la elección de Abraham Lincoln, un presidente que convirtió la abolición de la esclavitud a lo largo de toda la nación en su principal objetivo político. Como resultado de esta situación, se inició una guerra que ambos bandos libraron con una crueldad despiadada y una agresividad estratégica extrema. El ejército del Sur, pese a tener un porcentaje especialmente elevado de voluntarios, era inferior en todos los aspectos. La contienda se cobró la vida de más de seiscientos mil jóvenes y dejó una evidente asimetría demográfica en la sociedad estadounidense que duró décadas. Sin embargo, para cuatro millones de esclavos, el fin de la guerra en 1865 significó la liberación.

Las posiciones irreconciliables ante la esclavitud fueron sólo la causa más obvia del conflicto entre el Norte y el Sur. Un contraste esencial entre sus sentimientos y rituales culturales alimentó la lucha hasta su máxima intensidad. Sólo eso explica por qué el Sur todavía llora la «causa perdida» de la guerra civil y por qué la bandera de la «Confederación» se ha convertido en un emblema tan nostálgico como explosivo por su impacto político. Probablemente, el monumento en Charlottesville dedicado al comandante en jefe del Sur, el general Robert E. Lee, cuyo retiro desató las protestas de los ciudadanos blancos, compartía exactamente esta misma ambivalencia. Esta decisión se adoptó a raíz de una clara tendencia reciente en las ciudades universitarias de Estados Unidos de imponer públicamente y sin diferenciación histórica una unicidad política y ética como meta de la corrección política. El hecho de que Lee como soldado se ganara la admiración de muchos de sus contemporáneos incluso en el Norte, que inicialmente criticase la secesión de la Confederación y que tras la derrota del Sur trabajase activamente por la reconciliación nacional y el consecuente fin de la esclavitud por razones programáticas, no tendría la más mínima importancia.

Sin embargo, allí donde la mayoría blanca comprende, acepta o incluso apoya esas iniciativas, como ocurrió inicialmente en la escena política local de Charlottesville, la presencia de tradiciones y gestos afroamericanos, que es particularmente intensa en el Sur, puede convertirse en un foco inspirador de la cultura estadounidense. Esto se aplica tanto a la historia del jazz como a la voz del siglo de Elvis Presley, el proletario blanco de Misisipi, cuya musicalidad creció al amparo de la tradición del góspel negro; esto es lo que sigue impulsando el evangelismo religioso, que anhela su resurgimiento y liberación; y la literatura del Sur, que destaca en el canon nacional por su sensibilidad e incluye a autores de resonancia mundial como Mark Twain, Zora Neale Hurston, Truman Capote y William Faulkner.

Estas formas y figuras culturales encarnan tensiones históricas que nunca han sido completamente resueltas y que, precisamente por esta razón, han generado matices especiales de melancolía y nostalgia. Su versión original condujo a la guerra civil, pero todavía ondean sobre el Sur como aires de tormenta. Evitar los peligros implícitos que conllevan y preservar a la vez su potencial cultural sólo tendrá éxito si las tradicionales instituciones antagónicas deciden prestarse una atención mutua permanente. Mientras esto no suceda, la tensión latente puede transformarse en cualquier momento en enfrentamientos violentos. Esto explica por qué la *alt-right*, la «derecha alternativa», lo usa de manera estratégica y consecuente (y con gravísimas consecuencias) para sus distópicos esquemas sociales. A diferencia de los nostálgicos conservadores culturales del Sur, que realmente tienen su propia y problemática historia de prejuicios y ensoñaciones supremacistas, la nueva derecha incluye a jóvenes resentidos por las más diversas razones y de todas las regiones de Estados Unidos. Se han encontrado en su mayoría a través de los medios digitales (otra razón más por la que son una «nueva» derecha) y están buscando activamente potenciar el riesgo de violencia para atraer la atención e intimidar a los enemigos. Por eso, les fascina el Sur en particular. El legado del general Lee, en cambio, les interesa más bien poco.

A los espectadores europeos siempre les parece incomprensible, incluso escandaloso, que una interpretación literal del derecho a la libertad de expresión garantizado en la primera enmienda proteja en Estados Unidos tanto los discursos racistas como otros sumamente problemáticos, y que la segunda enmienda permita un libre acceso a las armas a todo el mundo. Ambas disposiciones se remontan a la época de la guerra de la Independencia y a los comienzos de la República estadounidense, preocupada especialmente por proteger la independencia de los individuos también y en particular de la intervención del Estado. Y hasta ahora, el conservadurismo del poder judicial, que no sólo predomina en la derecha, ha logrado mantener a distancia aquellas reinterpretaciones de las enmiendas que se adaptan mejor al presente.

En la campaña electoral que lo llevó a la presidencia, Donald Trump atrajo a grupos de la derecha alternativa de todos los perfiles, se benefició de sus votos. Sin embargo, esta cercanía no lo ha puesto aún en una situación política o incluso jurídica problemática, precisamente a causa de las enmiendas. Su antiguo asesor, Steven Bannon, que ya había proporcionado a esos círculos radicales un instrumento de integración a través de la plataforma Breitbart, aglutinó sus posiciones divergentes, pero en absoluto sosegadas, en una ideología peligrosamente coherente. Trump, que sólo teme perder la lealtad de sus seguidores, dio toda clase de explicaciones subjetivas para dividir la responsabilidad de la violencia desatada en Charlottesville entre «grupos diferentes» en lugar de, en esta ocasión, poner por fin límites a la nueva derecha mediante una crítica explícita. Al no hacerlo, ha dañado su reputación y autoridad presidencial de forma más contundente que nunca (afortunadamente, podríamos añadir).

Esta y otras malas decisiones del presidente nada tienen que ver con el Sur en particular, el Sur político y cultural de hoy, ni con su tradición. La corriente de la derecha alternativa, en cambio, ha de sentirse briosa al percibir su futuro en los aires de tormenta de esa región.

Hermoso y suave socialdemocratismo

La peculiaridad del *college* radica en que los cuatro primeros años académicos que siguen a la enseñanza secundaria no se consideran parte de la formación profesional, sino que se dedican a la educación personal. Con todo, al mismo tiempo, la Alemania académica se abstiene de utilizar el término *college* en las descripciones oficiales, a pesar de la tendencia imperante a recurrir al mayor número posible de anglicismos para aparentar modernidad. Hace poco le pregunté a un colega el porqué de tanta renuencia. Su sucinta respuesta fue que, según estudios empíricos, los estudiantes alemanes asocian el término *college* con la «élite». Esta asociación en Europa Central, una vez más, es obviamente cualquier cosa menos actual; incluso aquellos que reúnen las condiciones para pertenecer a la élite oficialmente no quieren saber nada de ella. Este rechazo absoluto a calificarse a sí mismos como élite refleja un componente de la actitud vital predominante en la Europa actual que propongo llamar socialdemocratismo. Socialdemocratismo porque, por un lado, comparte muchos valores con la ideología política llamada socialdemocracia, aunque, por el otro, no se circunscribe únicamente a los partidos socialdemócratas o socialistas. Al contrario, es común a todos los grupos que la mayoría de los europeos consideran democráticos y, en principio, aptos para unas elecciones (más allá de este espectro comienzan las sospechas de extremismo).

Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con las ideologías clásicas, el síndrome socialdemocratista de valores, actitudes y orientaciones previas nunca es visible en su compleja totalidad. Precisamente por eso es difícil de criticar y casi imposible de rechazar. Su origen histórico podría situarse en el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial. Por una parte, las democracias occidentales, gracias a unos ejercicios económicos inesperadamente favorables, mejoraron de manera significativa el nivel de vida de las antiguas «clases bajas». Pero, por la otra, la imagen del «socialismo real» provocó, sobre todo en la Europa del Este e incluso entre sus intelectuales, un escepticismo cada vez mayor sobre la aplicación consecuente de las utopías heredadas de la tradición

marxista. El programa de Godesberg de los socialdemócratas alemanes, ratificado en 1959, es el umbral a partir del cual el socialdemocratismo comienza como nueva corriente vital a encontrar eco entre los partidos. Como todo consenso silencioso que penetra en grandes partes de la sociedad gracias a su contenido, que se adapta a sus necesidades y sensibilidades, se ve a sí mismo como una concreción, incluso un marco, de la naturaleza humana. Aquellos que parezca que no comparten (al menos de forma tácita) los valores «naturales» básicos serán castigados de buena gana por los benévoloos con una intolerancia que se nutre de la certeza de estar en posesión de la moral correcta.

Ninguna de las propuestas y objetivos que distinguen el socialdemocratismo (sus intensas reivindicaciones de igualdad, sus valores ecológicos, su pacifismo *de facto* y su fe en el Estado como el único agente de un futuro mejor) nos sorprenden o resultan exóticos en nuestro actual presente. En cambio, su fuerza depende del vínculo aparentemente indisoluble entre todos sus componentes. Comprometerse con uno implica siempre ratificar todo el síndrome.

El conjunto conforma una demanda generalizada de igualdad, que supera la igualdad jurídica clásica en varios aspectos. Se refleja en las propuestas de ingresos máximos o mínimos, así como en una infinita indignación ante los supuestos excesos por ambos extremos. Los salarios máximos despiertan intensos resentimientos; la precariedad económica, una compasión condescendiente. Hay una idea, plausible a primera vista, pero fácilmente refutable desde el punto de vista económico, que siempre resurge: la fiscalidad estatal es capaz de alcanzar una redistribución justa sin pérdidas de capital. El socialdemocratismo también incluye una reticencia ante todo tipo de jerarquías y privilegios, de la que surge, entre otras cosas, la fobia a las élites. Se analizan los requisitos y consecuencias supuestamente patológicas de cualquier tipo de actitud competitiva. Al parecer, las élites son ilegítimas al reclamar una mayor competitividad y ganancias sustanciales. La acotación a todo tipo de violencia en el socialdemocratismo es tan evidente como la fobia hacia la élite. No sólo debe limitarse estrictamente el monopolio del Estado sobre el uso

de la fuerza, es decir, sólo las instituciones estatales pueden ocupar espacios con sujetos frente a la resistencia de otros sujetos (la violencia no es sino esto); el socialdemocratismo también se ha comprometido a prohibir espectáculos que exhiban violencia dándole un aura estética, como el boxeo o las corridas de toros.

Desde el tabú absoluto de la violencia al pacifismo incondicional hay sólo un paso, que desde la política se articula estableciendo un umbral particularmente alto de legitimidad para las acciones militares. El tabú sobre la violencia y el pacifismo, a su vez, enlaza con la prioridad absoluta de los principios ecológicos. Ningún otro valor en el socialdemocratismo está ligado a un rigor ético comparable. Con frecuencia hacen que el presente parezca la etapa final de una historia de decadencia y culpa que comenzó con las primeras etapas de la industrialización (o en su versión más radical: con la aparición del hombre como especie) y que, en teoría, terminará con la extinción de la humanidad. Incluso mostrar una pizca de escepticismo hacia esta historia sin final feliz se convierte en un pecado moral. El socialdemocratismo, en general, mantiene a distancia cualquier ambivalencia o tentación que pueda surgir de la sensibilidad real. Precisamente de ahí obtiene su certeza moral. Se trata sobre todo de un fenómeno discursivo de nuestro presente cultural y político que predica explícitamente la apertura al mundo, e incluso a la sensibilidad, sólo para encapsular acto seguido estas opciones vitales en el rango de doctrina política y terminar a largo plazo eliminándolas. No hace falta ni señalar que los principios vitales que se consideran naturales no se detienen en las fronteras nacionales. La Unión Europea también satisface su conciencia al responder con indignación a cualquier divergencia que esté fuera de su alcance operativo. Pero no sólo se confía a las instituciones políticas la aplicación interna y externa del socialdemocratismo, también se espera que provean asistencia, suministros y seguridad. Las expectativas de asistencia en particular tienden hacia el infinito, por lo tanto, nunca podrán ser satisfechas; en cambio, al Estado, en nombre de la «libertad», se le niega todo derecho a exigir o intervenir en la vida privada de los individuos.

En los últimos años, los ciudadanos de varios Estados alemanes han salido reiteradamente a las calles para protestar a voz en grito contra las tasas universitarias, que, en términos cuantitativos, eran leves referencias simbólicas (quinientos euros por semestre, por ejemplo). Al mismo tiempo, el deseo incondicional de prevenir cualquier intervención estatal en nuestra esfera privada ha generado toda una serie de obstáculos en forma de protocolos de acceso, que ahora nos vemos en la obligación de sortear para poder acceder a nuestros medios de comunicación electrónicos. Por ende, el Estado debe ser omnipotente e impotente a la vez. Los intelectuales europeos de hoy suelen reaccionar a las descripciones del socialdemocratismo, e incluso a sus críticas, recalcando que ya no abarcan el presente, sino a lo sumo un futuro (por desgracia) ya pretérito. Tal vez en los últimos años se haya desarrollado una nueva realidad en lo que se refiere a la eficacia de las economías nacionales europeas.

Sin embargo, ese realismo no se traduce en una revisión explícita de la mentalidad socialdemócrata, especialmente porque ésta no se explica en detalle de manera sistemática. La imagen de una buena vida, bien provista y en gran medida liberada de obligaciones e incluso de competencia, ha persistido. Prueba de ello es la impaciencia permanente ante las expectativas incumplidas que muestran de manera evidente los análisis electorales de los principales partidos europeos. Y así, al menos a medio plazo y con una asombrosa inmunidad a las fluctuaciones económicas, el socialdemocratismo se ha convertido en el *statu quo* de Europa. ¿Existe alguna discrepancia con esta mentalidad? Suiza parece una excepción a medias. Posiblemente también aquí el socialdemocratismo se haya convertido en la visión por excelencia de vida correcta. Esto es factible debido a que una larga historia de integración y una fuerte economía estable han permitido que en este país muchos sueños se hagan realidad. Al mismo tiempo, la presión ética para imponer el socialdemocratismo a nivel mundial parece menos absoluta y la apertura a otros modelos de existencia, tanto individual como colectiva, es menor que en la Unión Europea.

En Estados Unidos, desde siempre han prevalecido actitudes muy diferentes, desde mucho antes de la desestabilización programática de las estructuras democráticas tradicionales del Gobierno de Donald Trump. Ciertamente es que a los intelectuales y autores alemanes les gusta citar voces estadounidenses que intentan demostrar lo contrario, es decir, algo así como un cierto anhelo de socialdemocratismo en la sociedad estadounidense. Ahora bien, se trata sobre todo de las voces de colegas suyos que admiran Europa, pero poco influyentes en el panorama político. De hecho, en Estados Unidos sigue imperando la obsesión por competir en diferentes áreas, incluso en las instituciones de educación superior, que constantemente comparan sus respectivos puestos en los *rankings*, y entre sus estudiantes. Los ingresos más altos despiertan más admiración que rencor, porque la mayoría de los estadounidenses reacciona a sus propios problemas financieros, paradójicamente, con visiones utópicas de su futuro. Además, comparado con Europa, el umbral de tolerancia a la violencia es mucho más alto (con todas las consecuencias secundarias de sobra conocidas) y la prioridad de las reivindicaciones ecológicas mucho menor. En Estados Unidos, las expectativas puestas en el Estado se concentran más en la política exterior que en sus funciones como prestador de servicios; la resistencia a cualquier intervención estatal en la esfera privada se ha vuelto a poner de manifiesto una vez más en las reacciones internas a los avances del Obamacare. En cambio, el Gobierno estadounidense puede permitirse plantear a sus ciudadanos solicitudes expresas motivadas por la política exterior, por ejemplo, en relación con el presupuesto armamentístico.

No cabe duda de que existe esa minoría instruida de estadounidenses que envidian a Europa su realidad socialdemocrática. Quedó demostrado, por ejemplo, en la sorprendente acogida que tuvo la campaña preelectoral de Bernie Sanders, que se autodenominó «socialista». Sin embargo, la diferencia entre Europa y Estados Unidos en cuanto al clima político que impera a ambos lados del Atlántico respectivamente apenas puede subestimarse, como demuestran las persistentes dificultades y obstáculos en el entendimiento mutuo. ¿Es posible explicar esta descomunal

divergencia desde el punto de vista histórico? Es prácticamente imposible que derive de los principios básicos de la Ilustración o de las revoluciones burguesas, cuya influencia tanto en Europa como en Norteamérica es muy similar. La *libertad* se interpretó como la libertad respecto al dominio de las aristocracias regionales o de la administración colonial británica; la *igualdad* se definió como la igualdad (tal y como la creó Dios) ante la ley. Lo que faltó en la historia norteamericana fue la reivindicación de la solidaridad (o fraternidad) como una igualdad económica y no sólo legal, tal como se expuso por primera vez en las revoluciones europeas de 1848.

El ideal de una organización colectiva de igualdad absoluta ya existía bajo el socialismo utópico, pero no se concretó en términos políticos hasta 1848. Lo mismo sucede con las especulaciones histórico-filosóficas del joven Karl Marx, que sólo se transformaron en una mitología de la lucha de clases a partir de 1848. De hecho, la igualdad ni siquiera aparece en sus textos ni en sus interminables reflexiones sobre el valor como una prioridad, aunque sí lo hace la dimensión de justicia, que, en realidad, también permitiría la desigualdad (la desigualdad justa). Quizá Marx estaba menos obsesionado con la igualdad que los socialdemócratas de hoy. Esta economización y politización del concepto de igualdad, que únicamente se observa en Europa, se convirtió en un elemento central de las dos ideologías predominantes en Europa durante la primera mitad del siglo XX. Con diversos grados de intensidad, tanto el socialismo internacional (estalinismo/comunismo) como el socialismo nacional (fascismo) hicieron hincapié en el principio intrínseco de igualdad en sus sociedades. En el comunismo, la idea de la revolución permanente condicionó su implementación; en cambio, el fascismo lo ensalzó como un logro interno de cada sociedad constituida en nación. La sociedad norteamericana nunca ha sufrido estas fases de politización e ideologización del concepto de igualdad. El socialdemocratismo europeo actual puede interpretarse como una versión desideologizada de las reivindicaciones políticas de igualdad clásicas. Al fin y al cabo, y pese a todas sus diferencias, sigue siendo, desde un

punto de vista histórico, un hijo (mimado) del viejo socialismo.

Todos estamos acostumbrados a las comparaciones entre el capitalismo norteamericano, arcaico e incluso brutal desde la perspectiva europea, y el socialdemocratismo (bajo un nombre diferente), asumiendo que el criterio de referencia utilizado ha de ser la eficiencia económica. En este sentido, aparentemente ya no hay nuevas aportaciones, ni por un lado ni por el otro. En unas condiciones de semicapitalismo global, podemos admirar el modelo europeo entendido como una optimización diferenciada de los impulsos del socialismo (aunque también del capitalismo *light*) o bien rechazarlo interpretándolo como un igualitarismo a expensas de las élites. Pero como actualmente la mayoría de estadounidenses y europeos, con sistemas tan dispares, viven sin problemas económicos dramáticos, tal vez haya llegado el momento de examinarlos bajo otro criterio.

Una de esas perspectivas diferentes podría ser la «estética de la existencia», redireccionando así el objeto central de la comparación entre Europa y Estados Unidos. En una estética de la existencia ya no se pretendería decidir en qué sociedad se resiste mejor, es decir, ya no se evaluaría la propia existencia en un papel de víctima potencial, sino que se centraría en los diferentes grados de intensidad de una existencia que de antemano se percibe como digna de ser vivida. El concepto de intensidad no tiene un significado específico, se refiere más bien a situaciones que abarcan diversas sensibilidades sólo distinguibles de forma cuantitativa. Está claro: si el socialdemocratismo pretende alejar los acicates de la competencia, el riesgo y la inversión, como consecuencia también reducirá las oportunidades de intensidad. En el marco de la estética de la existencia nos enfrentamos a un contraste entre la vida intensiva y la segura, ante el cual no es posible reaccionar con argumentos objetivos, sino sólo con decisiones subjetivas.

Personalmente, siempre he optado por la competencia y el riesgo, por la generosidad de la inversión y, sobre todo, por la intensidad de la vida, sin ver posibles exigencias normativas en tal decisión. No hay nada más periférico en mi vida que la

certeza de que cada mes recibiré de Alemania una transferencia con la pensión. La intensidad, tal y como yo la percibo, converge con el concepto de Nietzsche de la voluntad de poder, en su mayor parte mal entendido. No tiene nada que ver con la ambición política, sino que describe esa sensación de energía impersonal capaz de activar y elevar nuestra vida personal como «el viento sobre la vela» (Nietzsche opone la voluntad de poder a conceptos como la gravedad y la gravitación). La voluntad de poder o la intensidad de la vida, por sí mismas, no generan motivación ni proyectos, pero nos impulsan hacia ellos. Nos invitan a actuar. No es casualidad que se opongan a la noción de rebaño, es decir, a la obsesiva alineación de la existencia propia con los niveles de los demás, algo que inevitablemente nos llena de resentimiento.

Por un lado, creo que la voluntad de poder y la intensidad surgen de la competencia, el riesgo y la generosidad y que, como estilos de vida abiertos carentes de estrategias egocéntricas, nunca van a generar resentimiento. Por el otro, sin embargo, son requisitos previos necesarios para la innovación, sin que su presencia la garantice o incluso la dirija de manera deliberada. Visto así, más allá de la decisión individual sobre la intensidad, que se lleva a cabo como una valoración estética, también puede darse una reserva social (o incluso política) contra el socialdemocratismo. Y ¿no debilita éste con el tiempo esas fuerzas de innovación, imprescindibles para proporcionar igualdad y asistencia? El futuro de la libertad, si se piensa cuidadosamente, ¿no debería implicar una autoliberación del amparo normativo de igualdad establecido como *statu quo* ?

Por lo visto, en este sentido, los cronistas europeos de hoy están reaccionando al fin de la expansión socialdemocratista del abrigo estatal, ya evidente durante la última década. Si se traducirá o no en un cambio de la mayoría de los principios básicos consolidados es otra cuestión. Al mismo tiempo, la alternativa estadounidense, representada en la lúgubre imagen del Gobierno de Trump, está perdiendo todo el atractivo que pudo haber despertado en la generación europea actual. Tal vez el socialdemocratismo se haya internado en una larga y agónica senda.

Revalorizar los activos económicos

Cada año, justo a tiempo para la reunión del Foro Económico Mundial en Davos a mediados de enero, los medios de comunicación desencadenan el horror y la indignación mundial con la noticia de que la «brecha entre los más ricos y los más pobres» se ha ampliado. Acto seguido, trasladan toda una serie de explicaciones complejas sobre la metodología usada para elaborar estas estadísticas periódicas. Al final, todos convergen en la misma conclusión de siempre: es posible sintetizar cualquier malestar imaginable de la economía mundial en que hay que continuar con las supuestas políticas de recortes. Y entonces estalla el clamor. Pero, entre el clima de indignación y el malestar habitual, surge una tensión diferente, que bien merece un segundo vistazo. A nivel internacional, los más preocupados e indignados por los recortes pertenecen a una clase media amplia y educada, en cuyo estilo de vida se ha hecho realidad el sueño más ambicioso de la historia de la humanidad. A sus integrantes apenas les quedan deseos, porque pueden satisfacer habitualmente y con relativa facilidad todo lo que su imaginación sea capaz de concebir, desde entradas para conciertos, moda e incluso coches híbridos. No sólo en Navidad, en cualquier ocasión nos resulta cada vez más difícil encontrar regalos sorprendentes para nuestros seres queridos y para nosotros mismos.

Pero, entonces, ¿por qué tanto las profesoras de secundaria de Lucerna como los diseñadores de software de Polonia se esfuerzan tanto por alcanzar una igualdad económica cada vez mayor? En Europa en particular se exige al Estado que actúe como un tribunal de justicia y establezca límites para los ingresos más altos y los redistribuya de forma activa. Históricamente, el ideal de igualdad económica no se convirtió en un valor político hasta cerca de 1848, durante el primer año de revolución del proletariado, en conceptos como «hermandad» o «solidaridad». Además, rara vez se documenta como propuesta concreta, ni siquiera en la obra de Karl Marx. Desde el principio, las ideas de solidaridad económica se basaron en la compasión de personas (relativamente)

privilegiadas hacia aquellos de sus contemporáneos que se ven obligados a vivir en condiciones precarias (aquí es donde los filósofos, desde Rousseau hasta Rorty, sitúan el único impulso ético universal). Pero esta lástima siempre se acaba transformando en esa necesidad menos agradable de ignorar el sufrimiento de los demás. Al mismo tiempo, también sirve de máscara que oculta, sobre todo a nosotros mismos, un resentimiento hacia aquellas personas que han tenido éxito en el plano económico.

Hay buenas razones para pensar que el interés en la igualdad económica tiene hoy más eco que nunca antes en la historia de la humanidad. El alcance sintomático de nuestra indignación anual por los recortes excede, con mucho, su utilidad para entender las respectivas circunstancias económicas. Este clima, posiblemente común a toda Europa, se escenifica en términos de la más seria responsabilidad ética y confía en la capacidad de la soberanía fiscal del Estado para realizar su utopía de igualdad. Los defensores de la igualdad no perciben como una pérdida de libertad el hecho de que, en general, alrededor de la mitad de los rendimientos del trabajo de los ciudadanos europeos (y esto también es válido para Suiza) pasa directamente a manos de los respectivos Estados y servicios sociales, que, a continuación, devuelven la mitad de esa mitad a los individuos en calidad de diversas prestaciones sociales. Por el contrario, insisten, si es necesario contra la evidencia empírica, en que una mayor igualdad favorece el crecimiento económico.

Ni siquiera entre los que sueñan con la igualdad material hay consenso sobre si las consecuencias del crecimiento económico, tanto para las personas como para sus familias, son deseables o no. En general, sorprende lo poco que se comprende o incluso se discute la relación, frágil desde hace ya tiempo, entre las previsiones económicas y los sentimientos éticos colectivos. Por un lado, parece que la mayoría de las previsiones actuales van siempre acompañadas de contraprevisiones que apoyan estrategias de acción opuestas. Mientras que las pretensiones de los análisis económicos se relativizan mutuamente, los estados de ánimo éticos, por otro lado, han de interpretarse como realidades económicas firmes

y, a menudo, duraderas. Si la mayor parte de la sociedad suscribe la «igualdad de la riqueza» como lema en su estandarte de valores, entonces ese sueño tendrá consecuencias decisivas para su economía a largo plazo. Por el momento, esta presunta mayoría seguirá dominando los medios de comunicación y sus discursos en Europa. Las palabras *desigualdad* e incluso *competitividad*, como supuestos focos centrales de tensión, han degenerado de manera tan perversa que ya no pueden utilizarse sin provocar polémica. Cualquier intento de señalar su potencial económico se topa con el *neoliberalismo*, otro término que ha adquirido un sentido estrictamente negativo entre los intelectuales y la amplia clase media.

Por eso, a la hora de valorar conceptos económicos básicos, podría haber llegado el momento de contrarrestar la perspectiva preponderante del rigor ético con una forma más abierta y coherente, con una nueva estética de nuestra existencia. La pregunta que deberíamos hacernos es: ¿qué comportamientos queremos adoptar? ¿Con cuáles nos sentimos cómodos o cuáles consideramos que nos enriquecen (en vez de afirmar, con la boca pequeña, que derivan de un sentido del deber social)? Bajo la etiqueta de «nuevo (neo)liberalismo», el economista Thomas Straubhaar ha formulado tres propuestas para sustituir conceptos clave ya irremediablemente degradados. La palabra *negocio*, inseparable a estas alturas de la connotación de codicia personal ilimitada, ha de reemplazarse por una referencia al *mercado* y a sus mecanismos de jerarquización de precios basados en la demanda; la *desigualdad* económica debe sustituirse por la *igualdad* jurídica como condición indispensable para la diversificación; debemos realzar virtudes mercantiles clásicas como la imparcialidad, la honestidad y el compromiso, entre cuyos objetivos tradicionales se encuentra evitar las dificultades individuales.

Pero incluso estas reinterpretaciones siguen siendo bastante débiles y cautelosas, se ven claramente atenuadas por la estrategia defensiva de restar fuerza a cualquier argumento habitual del capitalismo. El entusiasmo por vincular directamente los intereses privados con la supresión de las

tendencias monopolísticas respaldadas por el Estado, ilustrado por ejemplo en el servicio de Uber como variante de una forma institucional, es, a mi juicio, un estímulo para ser más positivos. Se podría aprovechar el presente digital para activar la confianza en nuestra propia capacidad de decisión, el orgullo personal de ser competitivos y, tal vez, incluso para afirmar la energía motriz necesaria para arriesgarse en contra de las disposiciones del Estado.

Muchos profesores universitarios se quejan a lo largo de toda su vida de que sus ingresos son inferiores a los de la mayoría de médicos, abogados o ingenieros (y lo mismo ocurre, por supuesto, con otras profesiones). En algún momento, yo, un miembro más de la comunidad universitaria, dejé de hacerlo: la desigualdad no es un problema por definición, sino, ante todo, un incentivo. He aprendido a apreciar aún más la libertad de poder hacer de los fenómenos y preguntas que me apasionan el objeto de mi trabajo. Al investigar y reflexionar, la competitividad a nivel mundial con otros colegas me impulsa a dar el máximo de mis talentos y habilidades adquiridas. Y lo que he aprendido y experimentado siguiendo impulsos del todo narcisistas quiero transmitirlo a mis alumnos.

Sospecho que, en las actuales condiciones europeas, los llamamientos a una mayor igualdad material no son más que un reflejo del resentimiento de los intelectuales y también de las clases sociales que Marx en su día denominó «pequeñoburguesas». La liberación por sí sola aporta generosidad, entendida como la decisión de desprenderse de la envidia y de interpretar la propia existencia desde el punto de vista estético. En Davos se habló mucho de la cuarta revolución industrial. La digitalización intensificará la competencia; ese «estrés», que revaloriza todavía más los talentos y las aptitudes de los individuos, es sin duda más valioso que el del resentimiento generado por la sociedad. Desarrollar un enfoque positivo de la desigualdad económica será la tarea, tan difícil como importante, de cualquier política de vanguardia.

Tiempo de malestar

Cualquiera que se atreva a cuestionar que un mundo con menos diferencias económicas es un mundo mejor en la sociedad de habla alemana lleva todas las de perder. Prueba de ello es el permanente revuelo de los medios de comunicación en torno a posturas no igualitarias. En la dinámica de las mayorías, las reivindicaciones siempre se plantean en nombre de la ética. Exigen que se impongan impuestos máximos a los salarios más altos, pero también medidas económicas que favorezcan la inclusión. Esto último alude al afán político por acercar a los desempleados de larga duración o a los millones de migrantes al nivel de una clase media cada vez más amplia.

Aunque es difícil descartar la sospecha de que tras la polémica contra la riqueza (ahora cada vez más a menudo y abiertamente contra «los ricos») se esconde el resentimiento, las reivindicaciones de inclusión, de entrada, evocan una bella estampa de generosidad que encaja con la hipótesis optimista de algunos filósofos de que la compasión es la virtud que une a todas las personas. Sin embargo, no es la generosidad ni la belleza lo que en la práctica motiva la inclusión. Se ha instaurado más bien una especie de obsesión inexorable por observar qué sopesa, con tanta determinación como envidia, la predisposición de los demás a hacer sacrificios (y tiende a considerarse siempre demasiado baja). Sus defensores ponen todos y cada uno de los argumentos en contra bajo sospecha por fascistoides o, algo que ahora se considera incluso peor, «neoliberales», es decir, que pertenecen a esa supuesta última y agónica etapa del «capitalismo tardío», hace ya tiempo diagnosticada, pero aún sin fin. ¿Por qué esa vigilancia malhumorada mantiene en jaque a cualquier actitud amistosa y serena? Después de todo, nosotros, la gente de clase media, y no sólo en Europa, vivimos una existencia que Karl Marx probablemente habría identificado como la superación de todas las situaciones conocidas de explotación y alienación, una existencia que incluso a nuestros abuelos les hubiera parecido el resultado de sus sueños más atrevidos.

Por citar algunos ejemplos de mi último trabajo, que en su mayoría provocaron las esperadas reacciones de resentimiento como acto reflejo: la profesora de secundaria de Lucerna, el ingeniero de software de Cracovia, el médico adjunto de São Paulo y el abogado de Oslo, a pesar de todas sus diferencias regionales, disfrutan de un estándar consustancial a su vida diaria que incluye una combinación de bienestar social y liquidez financiera; en muchos países, el Estado nos protege contra todo tipo de accidentes y elimina las alternativas peligrosas; la continuidad del nivel de prosperidad alcanzado al final de la vida laboral activa hasta una muerte cada vez más tardía está garantizada, al igual que el libre acceso al conocimiento y a la formación; pese a los ataques terroristas, la violencia individual y militar son ya un elemento marginal en nuestras vidas; el Estado protege la libertad de expresión, también de las expresiones excéntricas. En resumen, vivimos en el mejor de los mundos hasta el momento (y como puedo prever con total seguridad la habitual acusación de cinismo: por supuesto, también debemos pensar y comprometernos con aquellos que están fuera de las regiones prósperas, pero sueñan con una vida similar).

En cuanto nos damos cuenta de que la vida soñada por aquéllos, cuyos ingresos son inmensamente más elevados que los nuestros, apenas difiere de los deseos de la clase media, esta utopía real se parece prácticamente a un estado «desclasado», en el sentido de la utopía favorita de Marx. Esta convergencia de estilos de vida, aparentemente, no contradice una divergencia cada vez mayor en las capacidades económicas. Al menos, ésa es la reconfortante, aunque potencialmente rencorosa, conclusión que saco cuando de vez en cuando paso por delante de la casa de Mark Zuckerberg, que es inesperadamente normal. Su mobiliario, por cierto, tal y como pudo verse hace poco en un reportaje fotográfico, confirma todos los prejuicios habidos y por haber sobre la falta de gusto de mis compatriotas estadounidenses cuando se trata del diseño de interiores. Naturalmente, en sus paredes cuelgan algunas obras de arte originales, pero en mis propias paredes se replican reproducciones enmarcadas de estas mismas obras. Es una diferencia razonable. En la clase media europea es impensable que alguien constate que debemos este estilo de

vida, ya habitual para la mayoría en cada vez más sociedades, al dinamismo del capitalismo (por supuesto, en colaboración con sindicatos y otras instituciones sociales involucradas). Curiosamente, sobre todo a principios del siglo XXI, incluso «el Estado», en el que depositamos nuestras expectativas de bienestar, protección y libertad individual, se ha convertido en objeto de críticas y de rechazo. Muchas de las polémicas nacionales ya no se centran en Gobiernos o partidos específicos, sino en la política *per se* como poder ejecutivo del Estado. Pero ¿cómo es posible que se cuestione con tanta vehemencia el mismo sistema capitalista y estatista que trae prosperidad, seguridad y libertad a la mayoría de la gente?

Tal vez, nuestro malestar actual, tan familiar que apenas lo percibimos y al mismo tiempo paradójico, coincide con un pronóstico del filósofo ruso-francés Alexandre Kojève que data de los años treinta del siglo pasado. Escribió: si se cumplieran todos los objetivos y deseos de lograr una existencia sin alienación y explotación, entonces, según el pensamiento hegeliano, la historia habría llegado a su fin. Los humanos podríamos permitirnos retroceder a un estado de bienestar animal. En algunas sociedades, cabe la posibilidad de que hayamos llegado al final de ese recorrido, al menos en lo que se refiere a eliminar abusos y satisfacer las necesidades que han acompañado a la humanidad durante siglos. Entonces, ¿por qué es tan difícil reaccionar con satisfacción? ¿Por qué nos limitamos a protestar contra el orden establecido, incapaces de imaginar otro, tal vez incluso mejor? ¿Por qué nuestra imaginación se estanca cuando se trata de crear visiones y utopías de un mundo aún mejor? Estas preguntas suscitan dos respuestas que tienden a complementarse.

En primer lugar, las utopías son un género cuya proverbial reputación siempre se ha basado en imaginar la ausencia de aquello que, en cada sociedad de manera específica, complicaba la vida. Así, por ejemplo, en los escritos de Karl Marx, la idea de acabar con la explotación, descrita en tintes drásticos, lleva a pensar en una «sociedad sin clases», que como tal resulta insulsa y, además, casi nunca se ilustra con ideas concretas. La sociedad del futuro debía ser «más simple», con estructuras «comprensibles» para cada individuo

y cada grupo, de manera que obtuvieran la «libertad» de decidir sobre su propia vida y sus marcos. Apenas aparecen en la obra de Marx indicios (bastante indecisos) de un posible futuro basado en una convivencia en el amor libre; cien años más tarde, Herbert Marcuse trató de definirlo con el concepto freudiano del «principio de placer» para elevarlo al ámbito filosófico, eso sí, sin aumentar un ápice su atractivo. Entonces, ¿la única visión que nos queda es esa reivindicación de incluir a todas las personas en nuestra forma de vida de clase media? Pese a no querer imaginar un mundo diferente al nuestro o incluso mejor, el anhelo de una existencia en intensidad despliega en la actualidad más energía que nunca antes. Sin embargo, la percepción de la intensidad es difícil de comprender en términos comunes. La intensidad nada tiene que ver con las imágenes tradicionales del paraíso, de la tierra de Jauja o de paisajes alegres y bucólicos. La intensidad es el incremento existencial de los momentos y situaciones que nos son familiares, tanto los agradables como los desagradables. Ocurre sobre todo donde las experiencias o acciones deben tener éxito, porque también existe la posibilidad de que fracasen.

La recomendación «no te estreses», repetida mil veces al día, sólo demuestra que nos hemos prohibido precisamente esta posibilidad de intensidad en un entorno social de ilimitadas posibilidades de actuación a cambio de garantizarnos una vida segura. Mientras tanto, el anhelo insatisfecho atrae a una industria de experiencias momentáneas, que podemos identificar como el equivalente funcional de nuestro tiempo a las clásicas utopías generalizadas: deportes extremos, como, por ejemplo, descender pendientes empinadas o correr maratones interminables (eso sí, siempre equipados con aparatos de alta tecnología para prevenir que cambie la intensidad en situaciones de peligro mortal). Obviamente, estas propuestas están dirigidas a individuos, no pueden aliviar el paralizante malestar social. Tal vez el deseo de lograr lo imposible, por ejemplo, la inclusión de esos millones de migrantes que se desplazan hacia Europa, sea un paso preconsciente para recuperar la actitud de intensidad colectiva con una posibilidad de fracaso. El riesgo asociado a este despertar es alto. Y difícil de controlar.

El nuevo anhelo de intensidad

El ciudadano acomodado de Occidente cultiva un ideal honorable: el de una existencia libre de violencia y estrés. A la constante preocupación por la igualdad en todas sus versiones posibles se une la pretensión de disfrutar de bienestar en cualquier circunstancia y de una tranquilidad gestionada por el Estado. El hecho de que este ideal de vida hubiera seguido siendo una mera utopía sin las nuevas tecnologías, que han asumido las tareas mal remuneradas de los antiguos proletarios y las han abolido, es algo que los ideólogos de poca monta de la sociedad del bienestar tienden a ocultar con elegancia.

«No te estreses.» ¿Hay alguna frase que se repita más a menudo? Quienes la utilizan se someten a la obligación, tan estricta como genérica, de estar tranquilos sí o sí. La tensión implícita entre la generosidad de la que se alardea y su solemne carácter moralizante se convierte fácilmente en un arma de doble filo. En última instancia, estas palabras vienen a decir: «No necesitas esforzarte», como si cada iniciativa voluntaria o incluso aquello que solía llamarse sentido del deber fueran un exceso que debe evitarse en cualquier circunstancia. Se da por supuesto que «sin estrés» sólo es posible cuando acaba la jornada laboral o durante el fin de semana. Y así es exactamente como debería sentirse esta vida: como una vida en permanente fin de semana. Una particularidad irónica del presente consiste en que el abundante tiempo de ocio disponible, que además se planifica para optimizarlo, a menudo resulta estresante. Hace poco, un colega canceló una cita ya fijada excusándose en el estrés que le había causado la lluvia del fin de semana. Por otra parte, todos hemos oído (y tal vez incluso dicho) que el estrés es la principal razón por la que nos negamos el deseo de tener hijos (o lo reducimos a uno como máximo, cuya vida optimizaremos y monitorizaremos constantemente como si fuera un helicóptero), para no elegir esos estudios que en realidad nos apasionan o para apartar un ambicioso reto deportivo del horizonte de nuestras posibilidades. Vivir con manguitos de protección en nuestro tiempo se ha convertido en la forma inteligente de vivir.

Sin embargo, de forma lenta pero segura, parece que está aflorando una especie de hastío ante esta cultura de la despreocupación, que representa el consenso político del último medio siglo. El auge de la idea de intensidad en los últimos años es la señal más evidente de que se ha revalorizado la inquietud. El uso de este concepto parece impulsado por un anhelo contrario al de los ciudadanos acomodados. En realidad, no existe ningún punto de convergencia en términos de contenido entre todas las experiencias y conductas que se denominan intensivas. Escalar montañas, especular con activos financieros, alcanzar el éxtasis sexual o estar absorto resolviendo problemas intelectuales, todos estos momentos de intensidad son, sobre todo, momentos en los que aumenta la participación existencial, que va ligada a una mayor disposición a correr riesgos y a la pérdida de control, propio o externo.

Ahora, la necesidad de intensidad suele surgir cuando la oferta de posibles acciones y comportamientos individuales es excesiva. Por la pasión que prometen, uno quiere formar parte de una tendencia, de una minoría o incluso de un culto, y así dar forma a su vida. Habitualmente, este beneficio está ligado al peligro de la unilateralidad y al del aislamiento. El filósofo Gilles Deleuze y el psiquiatra Félix Guattari han descrito la intensidad, con acierto, como un movimiento externo al sujeto humano y hasta cierto punto objetivo. Se inicia en momentos aleatorios e incoherentes y finaliza en un estado de máxima compresión que se prolonga. El individuo sólo encuentra satisfacción en la sobreexigencia que busca de manera consciente. En un primer momento, es posible pasar por alto el drástico contraste entre el anhelo de intensidad y la ética social oficial, porque muchos tratan de limitar su deseo de intensidad a la esfera privada, por ejemplo, cuando se abandonan a la lectura de poesía barroca o a practicar paracaidismo en el tiempo libre que les dejan sus ocupaciones profesionales como inspectores de cajas de ahorro o expertos en humanidades. Sólo cuando la intensidad ocupa dimensiones sociales que exceden la existencia individual, la tensión que mantiene con la ética, hasta entonces latente, se convierte en una fisura esencial de nuestro presente.

La intensidad presenta una forma especial de socialidad, que la distingue de la solidaridad basada en intereses o valores comunes de sindicatos, partidos políticos o clubes de bolos. Esta otra forma de socialidad, en principio, se basa en un nivel relativamente plano de introspección. En los momentos de intensidad, no nos encontramos ni mucho menos en un estado inconsciente o preconsciente, de lo contrario no podríamos disfrutarlos. Pero para experimentarlos en toda su magnitud, debemos estar preparados para abandonar cualquier actitud de reflexión y autocontrol. De ello se desprende, en primer lugar, que, en los momentos de intensidad, nos sentimos conectados con otros individuos al sentir una repercusión recíproca de nuestros propios comportamientos (y no por haber logrado un consenso); nos estimulan, e incluso nos contagian, con su proceder, sin necesidad de hablar o pensar en ello. Dado que la introspección se establece en un nivel bajo, normalmente nos metemos en situaciones excéntricas y excesivas sin darnos cuenta. Y, finalmente, no podemos (o no queremos) proteger a los que se encuentran en un estado de intensidad de la energía de este movimiento.

Es de sobra conocido que las advertencias de peligros factibles pero apocalípticos (incluso para ellos mismos) frenan a muy pocos de los programadores que se ocupan del desarrollo de la inteligencia artificial. Esas dinámicas hiperpersonales surgen ante todo en pequeños grupos, cuyos miembros se encuentran a medio camino, es decir, integrados en un proceso de trabajo común sin tener un programa conjunto explícito. Lo único que conecta a los individuos es su contagiosa pasión individual. Esos grupos pueden, a su vez, inspirar a otros grupos, de modo que se establezca rápidamente una red informal de resonancias e impulsos, con todos sus integrantes elevando su intensidad al máximo posible. Se esfuerzan por un objetivo similar sin que sea una norma social la que los motive. Por eso, a la pregunta de qué quieren hacer por la sociedad, la respuesta es a menudo tan banal como el discurso típico de los programadores: «Mejorar la vida de todas las personas gracias a la inteligencia artificial».

Por la historia estamos familiarizados con muchas de estas situaciones de carácter local y sus sorprendentes innovaciones: Atenas durante el siglo V a. C. y su anticipación a la democracia como sistema político; Roma en la época de Augusto, con una civilización racional y pragmática que abarcaba todo el mundo conocido en aquel momento; Provenza en el siglo XII como el lugar donde surge una noción del amor y de la sociedad que aún nos fascina; Florencia hacia 1300, con los *kontore* de los comerciantes y las nuevas formas poéticas de sus bardos; Weimar y Jena después de 1790, los orígenes de la filosofía de la historia; Gotinga y Viena en 1900, una época que revolucionó el pensamiento matemático; el sobrecogedor éxtasis de la cultura popular en el Nueva York de los años veinte; un cambio radical de las humanidades en París durante el tercer cuarto del siglo XX y hoy, Silicon Valley.

Todos esos momentos de intensidad pasados, canonizados hace tiempo, eliminaron los límites heredados de lo que se creía posible. Pero estos movimientos también excluyeron a los contemporáneos no sincronizados con su intensidad. Siempre hubo antagonistas acérrimos, que ya nadie recuerda a día de hoy. En otras palabras, alcanzar el potencial de innovación y de resolución de problemas que generan los momentos de intensidad conlleva asumir sus posibles riesgos y las cicatrices que dejan quienes los rechazan o ignoran. Éste es el principal motivo, por el que las sociedades contemporáneas están divididas. Unos acogen con agrado el riesgo inherente a los procesos incontrolados y, por ende, aceptan el agravamiento de la desigualdad social que causan, mientras que otros tratan de evitar a toda costa la existencia de corrientes independientes y sus consecuencias sociales. Mark Zuckerberg y Elon Musk han respondido a la presión de las exigentes críticas éticas, tanto de sus detractores europeos como de los de casa, asegurando, en términos políticamente correctos, que sus intenciones son las mejores. Es posible que, al trasladar la intensidad en estos términos amistosos, pierdan su capacidad para intuir la energía de las próximas corrientes que ya empiezan a emerger entre los programadores de

Madrás, los bailarines y músicos de rock de Belo Horizonte o los bioingenieros de Kyoto.

Conversaciones

«No hay que relajarse»

Hans Ulrich («Sepp») Gumbrecht habla con René Scheu sobre sus setenta años de vida y actividad.

¿Fuiste un niño intelectualmente precoz o apenas te interesaban los libros?

¿Precoz? Ojalá. Al contrario, unas semanas después de haber empezado la escuela primaria, la maestra llamó a mis padres para comentarles la posibilidad de cambiarme a lo que entonces se llamaba escuela auxiliar. En las clases de escritura, no era capaz de enlazar los trazos verticales para que pareciera una L mayúscula de verdad. No sé qué prometerían mis padres a la solícita maestra, la señorita Fruh, pero en algún momento, mucho más tarde que los otros niños, yo también empecé a escribir. Un año más tarde, mis notas eran casi buenas y en los últimos años de instituto, incluso excelentes. Pero la escuela y aprender siempre fueron procesos difíciles y traumáticos para mí.

Te infravaloras. ¡Te estás haciendo el interesante! De todos modos, me cuesta creer que fueras lento de entendederas. Si no fuiste precoz, ¿fuiste un alumno rezagado?

Tampoco es eso. Los diligentes maestros de entonces repetían siempre el mismo mantra, que mis padres no me ocultaron: Hans Ulrich no tiene talento, pero es muy trabajador.

¿Eso te supuso un trauma?

Sin duda. Asumí como propia esta valoración externa desde el principio. Estaba convencido: para tener éxito, tenía que trabajar duro. Este sentimiento persiste hasta el día de hoy; me atrevería a decir que nunca lo he superado. Y no quiero superarlo en absoluto. Me resulta completamente impensable no trabajar un día. La palabra *relajación* es tabú para mí, como bien sabe mi esposa. No hay que relajarse, la relajación no existe. No le veo la diversión.

¿Recuerdas algún episodio particular en el colegio que diera rienda suelta a tus energías?

Déjame pensar. Durante el bachillerato tuve un profesor de Latín e Historia que era homosexual, no abiertamente, y muy culto. Tenía su propio estilo. Era inconformista, independiente y cosmopolita; lo admirábamos. En algún momento, en medio del aula, este profesor dijo algo que, dicho sea de paso, no contribuyó precisamente a aumentar mi popularidad en clase: Hans Ulrich puede suspender Latín, pero aun así sacará un sobresaliente porque entiende qué es la historia. Al principio no sabía qué quería decir con eso; más tarde asimilé el significado de su intervención. Me marcó de forma permanente.

Pero, en realidad, desde tus primeros años optaste por compensar: quisiste lograr con esfuerzo lo que otros no eran capaces de alcanzar ni tan siquiera con su talento.

Exactamente ése ha sido mi estilo desde el principio: trabajo tan duro que me las arreglo para desplazar a los que realmente tienen talento.

En términos de psicología de andar por casa, podríamos decir que, en realidad, probablemente lo que querías era ser mejor que tu padre.

Ahora estás abriendo la caja de Pandora. Mi padre fue un urólogo excelente. Operó a varios de los prisioneros de Spandau, incluyendo a Walther Funk y Albert Speer. Más tarde, también Henri Nannen y Rudolf Augstein fueron pacientes suyos. Era muy capaz, pero también bipolar, por lo que recibía terapia electroconvulsiva con regularidad. Estaba francamente obsesionado con la idea de tener que mantener el honor de la familia rindiendo al máximo. La genialidad de mi padre no estaba en verdad justificada; además, también era consciente de que mi padre no era precisamente un intelectual. El resultado: la idea de compensar con esfuerzo en busca de la erudición.

¿Cómo de bien y con qué estaba provista la biblioteca de tus padres?

Mis padres fueron los primeros universitarios de sus familias, pero eran médicos y no tuvieron un gran interés por los libros. En los estantes había una enciclopedia Herder, que

fue un regalo por el examen estatal de habilitación de mi madre, y una edición completa de Schiller, regalo de selectividad. Al lado estaban, en lugar prominente, los libros de la época en la que yo estudiaba Medicina. Cuando estaba solo en casa, leía con entusiasmo el manual de educación sexual de Moll. Me gustaba especialmente el dibujo de la «caucásica» desnuda.

Ya veo. Así que fuiste un poco precoz después de todo. ¿Cuáles fueron tus primeras lecturas? Déjame adivinar, ¿las novelas de Karl May?

Sí, Karl May. Es lo que se hacía en aquellos días. Pero se trataba más de batir récords, de leer más volúmenes de Karl May que mis «camaradas» de la escuela (como nos llamábamos entonces).

Karl May siempre se me hizo muy cuesta arriba. ¿Qué fue lo siguiente en el mundo de la literatura de «alto nivel»? ¹

Cuando tenía catorce años, mi padre me abrió una cuenta en una librería local, veinte marcos al mes. Compraba obras de Heinrich Böll, Gerd Gaiser, Günter Eich... Y entonces me topé con *El tambor de hojalata* de Grass. Ésta fue la primera obra literaria que leí con verdadero entusiasmo. Nunca fui el lector apasionado y prolífico que uno se imagina cuando piensa en alguien que más tarde acabó siendo un experto en literatura, aunque he logrado dar esa imagen.

Así que eras un ratón de biblioteca a medias. ¿Intentabas impresionar a las chicas con tu erudición?

Nunca fui un buen atleta, que ya me hubiera gustado, así que tuve que inventarme otra cosa. La erudición me parecía más bien repelente. Yo lo que quería era ser un intelectual moderno, guay, listo, un poco excéntrico, con chaqueta y corbata de rayas. Digamos que el numerito intelectual no funcionó mal.

¿Cuándo sucedió lo de la literatura francesa e inglesa?

Me gustaba Graham Greene, especialmente por sus discretas escenas eróticas. La literatura francesa... Eso empezó con un breve viaje a París cuando tenía dieciséis años. Me fascinaba

todo lo francés, Jean-Paul Sartre incluido, porque era incapaz de encontrar a alguien equivalente en alemán (y mucho menos equivalente a la ciudad de París).

¿Sartre, en serio? Sus intervenciones eran grotescas, escribía libros difíciles de entender, especialmente a edad avanzada, iba desaliñado, tenía mala pinta.

Todo eso es cierto, pero Sartre también era inconformista, exótico, comunista. Y el comunismo en aquel entonces era lo más, si se me permite decirlo así ahora. Porque ser comunista en la antigua República Federal de Alemania era mucho más infame que ser un exnazi. Parece inimaginable hoy en día, pero así era. A Sartre, en cambio, no le importaba nada la corrección, era simplemente Sartre. Eso me fascinaba sobremanera.

¿La fascinación por lo románico te viene de tu primer viaje a Francia?

Fue ese primer viaje a París, con la familia francófila de mi tía paterna. A día de hoy, creo que me sobrevino la impresión acertada de que Francia era infinitamente menos aséptica que Alemania.

¿Cómo llegaste a pasar un año en París?

La escuela me había ofrecido saltarme el último año de secundaria, entonces el noveno curso, y tenía ganas de salir de Wurzburg. Pero mis padres, al parecer, lo veían como un peligroso desafío del destino y estaban estrictamente en contra. Más tarde, mi padre conoció a un ingeniero de la SNCF que, estando de viaje cultural por Franconia con su familia, tuvo que someterse a una cirugía de urgencia por un cálculo renal. Los dos se hicieron amigos y decidieron intercambiar a sus hijos de manera informal: Bertrand Graff, cuyo rastro perdí hace ya tiempo, vino a Wurzburg durante casi un año y yo tuve la suerte de que me admitieran en el archiconocido Lycée Henri IV de París. Además, en aquel entonces fue posible hacerlo sin grandes dificultades administrativas. Las escuelas de ambos países se limitaron a aceptar la idea de nuestros padres.

¿Regresó un Hans Ulrich Gumbrecht cambiado? ¿Hubo una ruptura o permaneciste igual y el mundo conocido seguía siendo el mismo?

Regresé, pero realmente nunca quise volver a acostumbrarme a Alemania. Evidentemente ésa fue una reacción propia de la pubertad tardía. Pero había sido testigo de lo mucho que podía aprenderse de un profesor de Historia que analizaba cada nivel del pasado desde la perspectiva de su pertenencia al Partido Comunista, entonces prohibido en Alemania occidental. Aún más importante fue mi antiguo profesor de Filosofía, un individuo francés de Alsacia que creía que yo era capaz de mucho más, posiblemente sólo porque Gumbrecht es un nombre de origen alsaciano, algo que sólo supe más tarde. Después de cada exposición, comenzaba la discusión con la frase: *Et vous, Monsieur l'Allemand, qu'est-ce que vous en pensez?* Y ahí estaba yo, subido a la tribuna. Eso siempre nos encantó, tanto a mi amigo Peter Sloterdijk como a mí.

¿Eres lo que se dice un teatrero?

Lo era (o me hubiera gustado serlo). Todavía quiero serlo.

Volvamos a Wurzburg, lo opuesto de París. ¿Qué significa para ti el paisaje de tu infancia? ¿Cómo reverbera en el nomadismo de tu edad adulta?

El paisaje de la Baja Franconia en torno a Wurzburg, donde nací y viví hasta los diecinueve, no es muy espectacular. Recuerdo con cariño los paseos en canoa por el río Meno, pero sobre todo los olores. El olor del *Federweiss* después de la vendimia en otoño, cuando aún no me dejaban beber vino. El olor a moho de los meandros abandonados a lo largo del río. El olor de la piel de la primera de mis novias que me dejó dormir en su cama.

En el instituto, ¿te comportabas como un revolucionario o eras el típico empollón aparente que pretendía sobre todo agradar a profesores y a padres?

Ambos, creo, por increíble que parezca. Al final, obtuve tan buenas calificaciones en la escuela secundaria que fui uno de los cinco estudiantes bávaros que recibió en 1967 la beca

destinada a los alumnos más aventajados, el Maximilianeum. Ése era el nombre oficial. También fui representante de alumnos durante tres años. Y reaccioné a una bofetada de un profesor de Matemáticas abofeteándole de vuelta delante de toda la clase. Eso pudo haber acabado con mi expulsión del sistema educativo justo el año anterior a la selectividad. Mi padre me consiguió un abogado, probablemente caro, que me defendió con éxito.

Este episodio, ¿te hizo sentir orgulloso o avergonzado?

Estaba orgulloso. Por cierto, el episodio tuvo lugar en la Engadina. En aquel entonces, quedaba muy bien que los alumnos de los institutos bávaros, durante los últimos tres años, pasaran diez días en Suiza o en Austria aprendiendo el arte del esquí. El profesor de Matemáticas, un viudo, también estaba allí; lo acompañaba su joven novia. Estábamos alborotando en la cabaña, el ambiente no era el más adecuado para que el tipo tuviera sus momentos de intimidad, supongo. Así que salió de su habitación doble y, sin motivo aparente, me dio una bofetada y yo se la devolví. No quería poner la otra mejilla como en el Nuevo Testamento, más bien exigir lo que me correspondía según el Antiguo. En aquel momento, fui un héroe entre mis compañeros de clase. Hubo un juicio, pero al final las partes acordaron que nunca había pasado nada.

Ahora la pregunta del millón. Con la mano en el corazón, ¿eras bueno en matemáticas?

De hecho, era malo, malísimo. Al final, en la selectividad saqué un sobresaliente en esa asignatura (con otro profesor, no el abofeteado, por supuesto), pero sólo porque me aprendí de memoria los pasos para solucionar el problema. Pero no me lo termino de creer. Aún hoy me persigue una pesadilla en la que un comité del Ministerio de Educación de Baviera viene a Stanford para comprobar si hice trampas en mi examen de matemáticas. Y cada vez me equivoco en algo. La consecuencia inevitable es que, sin un título de acceso a la universidad, también pierdo mi cátedra.

Como se mencionó antes, obtuviste una beca de la Fundación Maximilianeum para estudiantes aventajados. ¿Tus padres no se podían permitir costear tus estudios?

En su apogeo, mi padre fue un urólogo con mucho éxito y, por ende, un nuevo rico al típico estilo del milagro económico alemán. Ahora bien, el Maximilianeum no era una cuestión de dinero, sino de reputación. Desde 1939, ningún bachiller de Wurzburg había logrado ser admitido. Con el dinero que se ahorraron, mis padres me hicieron regalos tan deslumbrantes como un BMW 2002 ti, del que todavía estoy orgulloso.

¿Por qué elegiste estudiar Filología Alemana y Románica en vez de Filosofía?

En realidad, había llegado a un compromiso: Medicina, pero la versión intelectual, es decir, la rama de Psiquiatría. Esto era algo totalmente inaceptable para mi padre, por su doble situación como cirujano y como persona con serios problemas psicológicos. Durante el verano después de la selectividad, pude hacer un voluntariado en el llamado «pozo de las serpientes» de psiquiatría de la Universidad de Wurzburg, una sala donde se reunían unos cincuenta pacientes de urgencias psiquiátricas. No tardé en darme cuenta de que esta profesión no era para mí. Es posible que ésa fuera la estrategia de mi padre, y desde luego funcionó. ¿Por qué Filología Alemana y Románica? Tal vez sólo para oponerme a la generación de mis padres.

Y ¿por qué tenía que ser en Múnich y no en Fráncfort, por ejemplo?

Todos los Maximilianos tenían que estudiar en Múnich. El edificio del Parlamento bávaro, al final de la Maximilianstrasse, aún hoy pertenece a esta fundación. Pero yo me rebelé. Que yo sepa, fui el primer Maximiliano en los entonces ya más de cien años de historia de la fundación que estudió en otra universidad alemana, en la Universidad de Ratisbona, recién inaugurada en torno a 1970.

¿Cuál era el espíritu predominante en las universidades alemanas en aquel entonces?

Cuando yo era estudiante, decíamos «bajo las togas, el olor a moho de los mil años». ² Salvo honrosas excepciones, mis profesores impartían conocimientos sin pasión. O con una pasión tan excitante como un champú.

Buscabas más acción. ¿En qué momento exactamente te uniste a la Federación Socialista Alemana de Estudiantes y cuáles fueron tus primeras ambiciones y actividades?

En otoño de 1967, el mismo día que me matriculé por primera vez en la universidad. Pensé que una cosa iba con la otra. Tal vez lo que también me atrajo fue la perspectiva de encarar de forma agresiva a las generaciones residuales del nacionalsocialismo. En cualquier caso, la única acción notoria que puedo contar fue más bien modesta: lancé unas cuantas piedras contra el consulado estadounidense en Prinzregentenstrasse en protesta por la guerra de Vietnam. Me sentí muy orgulloso de que me arrestaran. Pero lo más vergonzoso de todo fue que la policía de Múnich me liberó de inmediato, nada más enterarse de que era un Maximiliano.

¿Qué temas, ideas, tendencias y autores te inquietaban en aquel entonces?

Hubo dos profesores que me impactaron. Ernesto Grassi, un existencialista italiano con un pasado no del todo inmaculado. Tal vez vi en él al «intelectual auténtico». Pero, sobre todo, Hugo Kuhn, uno de los grandes germanistas clásicos del siglo pasado, cuya brillantez intelectual y especulativa se convirtió en una aspiración para mí mismo.

Kuhn está en gran parte olvidado, mientras que Grassi es una promesa aún por descubrir, por así decirlo. ¿Qué aprendiste de Grassi?

Al igual que Sartre, Grassi tenía un plus para mí: no era alemán. Exudaba esa especie de aura señorial milanese que aún perdura. Todo el mundo en Múnich quiere ser milanés, especialmente porque no pueden. Además, se vestía con polos, una mezcla entre un estilo elegante y deportivo. Verle recorrer el seminario con sus largas zancadas era como ver formarse las ideas, cuando surgen y cuando se concretan. Eso me impresionó. Grassi publicó la enciclopedia Rowohlt o rororo, que le dio un aura de intelectual. Eso también fue algo bueno. Más tarde me di cuenta de que, en realidad, sus escritos no servían de mucho. Grassi era más un fenómeno estilístico que mental.

Ohnesorg, Dutschke, APO, RAF... ³ ¿Cómo viviste los símbolos y acontecimientos de finales de los años sesenta?

Si al final hoy soy una persona abierta, es porque todo era mucho menos importante para mí de lo que creía. Pero me gustaba el marco institucional de la provocación; por ejemplo, sustituir el crucifijo del comedor del Maximilianeum por un cartel que instase a la huelga general. Por desgracia, nuestro director, monárquico y democristiano, no se perturbó ni un ápice: «Oh, los caballeros han redecorado», dijo cuando bajó a cenar.

Detengámonos un momento en 1968. ¿Cómo te afectaron los disturbios estudiantiles a ti, el entusiasta de París? ¿Estuviste allí o expresaste tu simpatía y empatía desde una distancia segura?

Fui un observador entregado en el mejor de los casos. Sólo me uní una vez, en Fráncfort, y allí hablé por primera vez con Joschka Fischer, con quien aún me encuentro de vez en cuando.

Nunca me lo hubiera imaginado. ¿Cuál es tu relación con él? ¿Actuaste de consejero cuando fue ministro de Asuntos Exteriores de Alemania?

No, en absoluto. Nos conocimos en los días del SDS. ⁴ Fue el primer político verde con experiencia ejecutiva, primero en 1985 como ministro de Medio Ambiente en Hesse, más tarde a nivel nacional como ministro de Asuntos Exteriores. En 1990 organizamos un coloquio en Siegen titulado «La ecología en la recta final». Entre los protagonistas estaba Joschka Fischer, pero también Jean-François Lyotard y Niklas Luhmann. Fue grandioso, todos los columnistas de los grandes núcleos de la República Federal tuvieron que viajar hasta la ciudad provincial de Siegen. Desde entonces, Fischer y yo retomamos el contacto de forma irregular. Una vez, cuando todavía era ministro de Asuntos Exteriores, incluso fue a Stanford.

¿Cómo se desarrolló tu relación con Estados Unidos durante los años salvajes? O dicho de otra manera: ¿podrías haber imaginado en ese momento que alguna vez ibas a convertirte en un norteamericano?

Oficialmente era del todo antiamericano, véase el arriesgado lanzamiento de piedras contra el consulado estadounidense. Aunque en secreto, desde mi infancia «bajo la ocupación norteamericana», sentía cierta simpatía. Más o menos la mitad de los padres de mis compañeros de la clase de la señorita Fruh eran soldados norteamericanos. En los recreos, se acercaban al patio de la escuela en sus Jeeps, nos traían Coca-Colas y chicles, nos regalaron una canasta de baloncesto y llevaban uniformes estupendos. Además, la mayoría eran negros.

¿Qué hay de tu anticapitalismo? ¿Tu solidaridad hacia los pueblos oprimidos del mundo? ¿Tu fascinación por Cuba y China?

Oficial y explícitamente seguía en todo la corriente ortodoxa. Creo que mis inquietudes sociales vinieron de otro lado. Cuando tenía catorce años, mi padre anunció que tendría que pasar cada verano en un continente diferente, yo solo. Así que estuve en Canadá y Estados Unidos el primer año, después en Ghana, Togo y Nigeria, luego en India y Pakistán, en Brasil y Perú, y finalmente en Tailandia y Japón. En un sentido político (¿o debería decir *ético*?, la verdad es que odio esa palabra), India fue lo que más me impactó. Me costó mucho, y aún me cuesta, comprobar en qué condiciones de pobreza extrema son capaces de vivir y sobrevivir las personas.

En aquel entonces, ¿qué sospechabas que había al otro lado del Telón de Acero, el paraíso comunista? ¿O tal vez que era un pequeño desvío del camino?

En el programa de todos los colegios de Alemania occidental de mi generación figuraba hacer un viaje a Berlín durante el primer ciclo de primaria, muy ideológicamente planificado y financiado por el Estado, que incluía pasar un día en el lado de la RDA. Aquel día, desde el primer momento, se desvanecieron todas mis ilusiones en ciernes. Pero me tiré diciendo exactamente lo opuesto durante al menos una década. También escribí justo lo contrario en el libro de visitas disponible en la RDA.

¿Cuál era tu relación con la «Escuela de Fráncfort», es decir, con Horkheimer, Adorno y Habermas? ¿Compartías la

opinión generalizada de aquel momento de que la socialdemocracia iba a curar a la sociedad traumatizada?

Con la *Dialéctica de la Ilustración*, mi repulsión hacia el pasado nazi tomó una dimensión intelectual. Por eso, este libro fue muy importante para mí desde el punto de vista existencial e intelectual. La perspicacia y el interés del joven Jürgen Habermas me llevó por primera vez a una reflexión epistemológica, por no mencionar su clásica reflexión sobre la coemergencia de la información y la opinión pública. Por otro lado, considero que la estética de Adorno es, (casi) hasta hoy, la estética de una élite burguesa a la que no podría pertenecer dada la modesta biblioteca de mis padres.

Mientras estudiabas, pasaste temporadas en el extranjero, en Salamanca y Pavía. ¿Te pasabas todo el día en la biblioteca estudiando o buscabas disfrutar de una vida tranquila y confortable?

En Pavía estuve de intercambio como asistente (desde Constanza). Enseñé un poco, pero sobre todo jugué al fútbol en el Colegio Borromeo. Y cada fin de semana veía jugar al Inter y al AC Milán en San Siro. En Salamanca, tres o cuatro años antes, aprendí durante nueve meses suficiente árabe como para ser capaz de leer textos medievales en ese idioma con un diccionario incluso ahora. Pero de España me entusiasmó sobre todo su ambiente cultural. Su literatura se convirtió en la única literatura nacional cuyos clásicos todavía aprecio y conozco bien a día de hoy.

Apenas habían pasado veinte años desde la guerra. ¿Cómo era entonces moverse por Europa siendo alemán?

Te señalaban como alemán, algo perfectamente comprensible. Me llevó un tiempo, por ejemplo, convencer a mi profesor de Historia en París, comunista, de que yo no era una nueva versión nazi. En cambio, el panadero de Salamanca no dejaba de felicitarme por Adolf Hitler, quien después de todo había ganado la guerra civil española para Francisco Franco.

¿Cuál era el clima que cautivaba y emocionaba a la juventud del sur de Europa en aquel momento?

En España se anhelaba volver a la cultura de la Segunda República entre 1931 y 1939 y librarse de la dictadura militar que se impuso a partir de entonces. Nadie podía permitirse no decirlo al menos. En Italia, bueno, probablemente ya era una versión temprana del (muy) relajado euromarxismo. Varias veces conduje con mi BMW rojo desde Salamanca a Lisboa, probablemente mi ciudad europea favorita a día de hoy.

Más tarde te trasladaste de Múnich a Constanza. ¿Cómo se produjo ese cambio?

En 1971 me ofrecieron un puesto de asistente en Constanza sin tener que hacer el examen oficial, a la edad de veintidós años. Para eso, dieron por aprobada la tesis sobre el medievo que había escrito en Salamanca sin la guía de un tutor.

Hans Robert Jauss evaluó tu tesis. ¿Por qué tuvo que ser precisamente Jauss?

No me gusta mencionar el nombre de este probado criminal de guerra, que afirmaba delante de nosotros haberse opuesto al ejército y más tarde se reivindicó a sí mismo como un devoto seguidor de Willy Brandt. Pero era un importante erudito en literatura y un eficiente (aunque desagradable) docente. ¿Por qué él? Por el simple hecho de que me ofreció un trabajo después de que yo, por iniciativa propia, lo tradujera al español.

La vida es un toma y daca bastante efímero. ¿Nunca lo consideraste una figura paternal o un ídolo, ni siquiera en aquella época?

Nunca nunca. Mi primer mentor fue Hugo Kuhn, que nunca se acercó a Jauss.

El arribista y tal vez incluso conservador Jauss en los años salvajes ¿cómo encaja eso?

Jauss no fue considerado conservador. Se perfiló, por así decirlo, como el líder de la revolución estudiantil en la reformista Universidad de Constanza, donde antes sólo había estudiantes de doctorado.

¿Dónde y cuándo lo conociste?

Por carta, cuando le pedí desde Salamanca los derechos de autor para traducir un artículo.

Pero ¿aprendiste algo de Jauss?

Sí. La convicción de que el pensamiento filosófico debe estar en el centro de todas las ciencias humanísticas y así reivindicar un nivel intelectual no banal en las humanidades.

¿Qué importancia tuvo para ti el grupo de trabajo «Hermenéutica y poética»?

Sólo me invitaron dos veces. Luego, edípico y algo incómodo, les dije que no volvería a estar disponible si no accedían a convertirme en «miembro de pleno derecho» del grupo de investigación. El nivel era relativamente alto, pero también había un cierto hedor académico y pequeñoburgués a largas tardes de vino picado.

Según se supo más tarde, Jauss había luchado en Croacia contra los partisanos en calidad de jefe de una unidad de asalto de las Waffen-SS en 1943. ¿No notaste que ahí se ocultaba algo oscuro?

Debo admitir que nunca sospeché eso, a pesar de que, desde nuestro primer encuentro, el tipo no se comportaba de manera agradable e incluso podía resultar algo estremecedor. No sabemos cómo luchó contra los partisanos, si con valentía o cobardía, pero está documentado que dictó órdenes para ejecutar a civiles croatas sin recibir instrucciones de arriba. Después de mi habilitación, impartimos juntos un seminario sobre la *mémoire collective* de la época nazi, en el que todos los participantes (incluido yo mismo) debíamos lavar (o, mejor dicho, difundir) los trapos sucios de nuestras familias desde el punto de vista histórico. En la última sesión, Jauss nos contó cómo había «subvertido» a las fuerzas armadas en el frente oriental.

Jauss obviamente fue un cobarde y un oportunista. En 1976, con veintiséis años, fuiste nombrado profesor de Ciencias Literarias en Bochum. ¿Era algo habitual en esa época? ¿Cómo surgió?

Fue una época de máxima expansión en las universidades alemanas, con la creación de nuevos puestos casi todos los meses en todos los Estados federales. De hecho, casi ninguna persona habilitada se quedó sin plaza. Pero mi muy temprana edad era inusual incluso entonces. Tuvo que ver sobre todo con el hecho de que en Constanza me promovieran en el séptimo semestre sin un examen estatal o una maestría previa.

¿Cómo fue posible?

Casi todo era posible en las universidades reformistas alemanas en aquella época. Aproveché la oportunidad y, de repente, había terminado todas las cualificaciones incluso antes de tener tiempo siquiera de preocuparme por mi carrera. Las circunstancias concretas del puesto en Bochum son casi ridículas, pero me confieren el curioso derecho de afirmar que no ha habido un profesor universitario más joven en Alemania. Después de recibir la oferta oficial del Ministerio de Ciencias de Renania del Norte-Westfalia, uno de sus burócratas se dio cuenta de que para ser profesor universitario, es decir, funcionario vitalicio, había que tener veintisiete años. Así que me instaron, a falta de otra alternativa mejor, a que «devolviera» la oferta. Consulté a un abogado y me lo desaconsejó; era el Ministerio el que tenía el problema. Al final, a un colega de Bochum (se rumorea que al gran historiador Hans Mommsen) se le ocurrió la idea de que yo podía sustituirme a mí mismo durante el primer año.

El joven profesor con vaqueros y camiseta, por un lado; los jóvenes estudiantes de pelo largo, por el otro. ¿Podía salir bien?

Bochum fue un comienzo muy positivo en una región «menos desarrollada» de Alemania occidental. De hecho, muchos de los estudiantes provenían de familias de clase trabajadora y viajaban en transporte público desde toda la zona del Ruhr para ahorrarse el coste de un alquiler. Estaban tan motivados que dejaban la parte revolucionaria al joven profesor en camiseta y con el peinado a lo Angela Davis. Casi sin excepción, querían convertirse en profesores y, por eso, se interesaban por una enseñanza *sólida* (una de mis palabras favoritas).

¿Cómo era tu relación con los otros profesores?

Durante los primeros meses intentaba provocarles. Una vez, en una reunión en la facultad, puse las piernas medio relajadas sobre la mesa. Pero cuando nadie reaccionó, me sentí como cuando estaba con los estudiantes de Bochum, como un profesor normal cualquiera, pero más joven.

¿Soñabas con poner al revés el mundo académico, quizá incluso el intelectual?

Puedo decir con total honestidad que nunca he pensado ni por un segundo en estrategias profesionales. Y ahora que soy emérito, ya es demasiado tarde. En Bochum, donde esperaba «cerrar filas con el proletariado», recibí una saludable lección de humildad. Si en algún lugar «aprendí la profesión», fue sin duda en la universidad del Ruhr.

Como te conozco, tu objetivo sólo puede ser uno: convertirte en el mejor romanista vivo.

Siempre quiero ser el mejor, pero creo que eso es totalmente natural.

¿Lo dices en serio, no estás siendo irónico?

En realidad, sí. En cada tutoría les decía a mis alumnos que si su intención con cada trabajo del seminario no era superar a Foucault, por muy improbable que esto fuera, ni tan siquiera deberían empezar a escribir. De hecho, precisamente por eso estoy decepcionado, por no haber ascendido a la liga de Platón, Kant, Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein.

Y entre los romanistas, ¿dónde te sitúas?

Tampoco continué la tradición de los «grandes romanistas», pero probablemente tenga que ver con que eso sólo hubiera sido posible en y desde Europa. Los estudios de románicas, no hay que olvidarlo, fueron un invento de los intelectuales académicos alemanes que tenían problemas con Alemania. No me corresponde a mí juzgarlo, pero tal vez haya inventado una nueva versión de ser romanista. Eso debería aparecer en mi epitafio, si no fuera porque no deseo un funeral, sino que guardo la esperanza de «volver a ser materia» con mis cenizas esparcidas en el océano Pacífico.

¿Cómo debemos imaginar tu día a día laboral en aquella época?

Simple y aburrido: me levantaba entre la una y las dos de la mañana, me afeitaba y me daba un baño caliente, trabajaba en casa hasta las cinco o las seis, luego a la universidad, volvía a casa para cenar a las siete (o cenaba en un restaurante) y trabajaba hasta que me dormía. Cualquier interrupción era por causas fisiológicas. Pero esto no era ningún sacrificio, al contrario, yo sufro cuando los días no son así.

¿Así que empezaste entonces a trabajar mucho y a dormir poco?

Creo que ya era así incluso en el periodo de Constanza; tal vez el horario se ha vuelto un poco más rígido y extremo a lo largo de los años.

¿No te preocupa tu salud?

No, nunca lo ha hecho. No renunciaría a nada de lo que quisiera hacer sólo para vivir un año más. Y la vida en sí puede ser tan infinitamente intensa que todavía quiero hacer miles de cosas. Ergo, lo único que puedo hacer es seguir reduciendo mi tiempo de sueño. Tiene lógica. Desde hace varios años me hago controles médicos regulares, naturalmente, y espero que eso te tranquilice tanto como a mi esposa. Según mi cardiólogo, estoy en una forma estupenda.

¿Cómo eran entonces tus circunstancias afectivas y familiares?

En Salamanca y «comprometido» con una mujer estadounidense de Kansas nueve años mayor que yo, me enamoré de una bella e increíblemente inteligente mujer española que venía de una conocida familia de tradición intelectual. Durante cuatro años, me gasté cada marco alemán en lo que entonces eran llamadas telefónicas pecaminosamente caras y en vuelos a Madrid. Luego, Isabel terminó sus estudios de Medicina y pudimos casarnos. Sólo para darnos cuenta pronto de que, pese a todo el afecto que nos teníamos, en el día a día en Alemania éramos incompatibles. Lo intentamos todo, terapia de pareja, viajes e incluso dos hijos, que luego

sufrieron inmensamente con nuestro divorcio. Haber contribuido a ese sufrimiento es la mayor desdicha de mi vida.

Más tarde te trasladaste a Siegen. ¿Qué recuerdos asocias con aquella época?

En Bochum, ya siendo un padre de familia con dos hijos, me enamoré de una estudiante. Entre Bochum y Siegen el matrimonio se rompió, totalmente por mi culpa, si se puede hablar de culpa. Y en Siegen, comencé una vida con Ricky, el gran amor de mi vida en todos los aspectos hasta el día de hoy. Y aquí podría empezar una «letanía de amor» al estilo del gran Heinrich von Kleist, pero sólo quiero decir que Ricky tiene mucho mejor ojo que yo para la buena vida real. También debo mencionar que la Universidad de Siegen, después de los «sólidos» años de Bochum, me dio la confianza y la oportunidad de «inventarme» a mí mismo (como empezaba a decirse entonces) y también de desarrollar algunas nuevas estructuras académicas. Si he logrado algo en y para el sistema universitario alemán, fueron las «escuelas de posgrado», un experimento con forma humanista que se ensayó en Siegen.

Desde Siegen, solicitaste suceder a Jauss en Constanza. ¿Por qué no tuvo éxito el proyecto y cuánto te decepcionó?

¿Qué «proyecto»? El comité de nombramientos no me aceptó y lo dejó claro de una manera un tanto humillante para mí, al no incluirme siquiera en la lista de los tres académicos candidatos tan habitual en Alemania. Desde una perspectiva freudiana, es difícil decir si realmente quería convertirme en el príncipe heredero: me postulé con una conferencia sobre la «no hermenéutica» en el autoproclamado bastión de la «nueva hermenéutica». Ahí dejé la provocación, pero Constanza se vengó con la misma habilidad. Ahora creo que fue bueno para ambos bandos que los caminos se separaran entonces de forma definitiva. Además, Karlheinz Stierle, que terminó convirtiéndose en el sucesor de Jauss y fue uno de los grandes expertos en literatura de su generación, hizo el mejor uso posible de esa tradición.

Sé que Niklas Luhmann fue muy importante para tu biografía intelectual. ¿Cuándo lo conociste? ¿Cómo te influyó?

Tu pregunta me hace darme cuenta de que no recuerdo cuándo conocí a Luhmann. Lo leí por primera vez en 1972, por recomendación del gran experto en teoría de la literatura Wolfgang Iser. Luhmann se convirtió enseguida en el «amor intelectual de mi vida» (¡otro amor en mi vida!), pero no en el sentido de haber permanecido fiel a su teoría de sistemas sociales hasta el día de hoy, sino porque durante unos años tuve la necesidad de leer cada nuevo trabajo suyo de forma inmediata, como un adicto intelectual. ¿Cuál fue su influencia? No soy un buen alumno, al menos eso espero, lo que significa que no me gusta asumir los pensamientos y argumentos de los demás. Y justo eso es lo que me impresiona tanto de Luhmann: esa absoluta independencia intelectual y filosófica, que, sin embargo, estaba abierta a cualquier influencia y sugerencia. Además, Luhmann me tomó en serio, me trató como a un igual y eso fue un gran estímulo para mí. Probablemente porque era un tipo democrático, sin pretensiones, esencialmente tranquilo.

¿Cómo era como ser humano? ¿Existía como persona física real o era sólo un ratón de biblioteca con cerebro y unas gafas enormes?

Siempre me pareció muy distante, educado, a veces hasta ocurrente e irónico con la amabilidad; un funcionario de alto rango, que es lo que había sido durante quince años. Pero cuando estaba a punto de aceptar la invitación de Stanford, recibí una carta suya manuscrita de seis páginas, en la que me decía que para él era personalmente importante que me quedara en Alemania, pese a que sabía que no había ninguna universidad de la calidad de Stanford en Europa. Ése era Niklas Luhmann, el aristócrata de la elegancia y de la pasión contenida.

¿Representaba Luhmann tu ideal de intelectual?

En realidad, mi ideal de intelectual no es monolítico, pero me impresionó mucho la autonomía del modo de pensar que se basa únicamente en sí mismo. En el coloquio de Stanford de febrero de este año, me di cuenta por primera vez de cuál era quizá mi fortaleza o «el logro de mi vida»: incentivar a jóvenes muy diferentes a pensar según sus propias

posibilidades. Puede que me haya convertido para mis alumnos en lo que ejemplos como Luhmann y Lyotard han sido para mí.

¿Cómo han cambiado la función, la imagen y el papel del intelectual en los últimos cuarenta años?

Con tu pregunta me queda claro que no soy tan pesimista como me había imaginado. Afortunadamente, ya no quedan intelectuales serios que se crean llamados a guiar a la humanidad hacia el sol de la iluminación y la felicidad colectiva. Pero es posible que haya razones para sospechar que han ganado prestigio (y valor en el mercado financiero) con una función y un papel diferentes: en concreto, haciendo más compleja nuestra forma de experimentar el mundo, pensando diferente sin ser necesariamente revolucionarios, quizá incluso contribuyendo a mantener viva la vitalidad de la humanidad.

¿Menos libros, más ensayos; menos teoría, más intervención? ¿De no tomar partido a tomar partido de forma justificada?

Alto, mi querido editor jefe, me retiré sobre todo porque sin la obligación de enseñar esperaba poder escribir libros a buen ritmo. Y estás en lo cierto: «intervención» en el sentido de impulsos que surgen de un pensamiento no institucionalizado.

Sentías mucha afinidad por París. ¿Qué intelectuales de moda conociste en París, Jacques Derrida, por ejemplo?

Claro. La filosofía de Derrida nunca ha tenido un eco extraordinario en mi pensamiento, pero esto es algo que evidentemente no habla en contra de él ni de sus obras. Al fin y al cabo, he asumido que un pensador que desata tanta actividad, o al menos reconocimiento, debe tener una importancia especial. Por eso invité a Derrida a Siegen y más tarde a Stanford en varias ocasiones. De manera algo distante y hasta sorprendente, creo que nos caíamos bien. Esto también lo menciona Benoît Peeters en su biografía de Derrida.

Exacto. Menciona que Derrida, pese a que os conocíais, estuvo vacilando un tiempo antes de aceptar ir a Stanford. Tuviste que trabajártelo, como quien dice. Peeters habla

incluso de acoso con un poco de ironía. ¿Cuál era el problema?

Tenía un nombre: René Girard. En aquel momento, Girard y yo éramos colegas en Stanford. Previamente, mientras era docente en la Universidad Johns Hopkins, Girard había organizado un simposio sobre el estructuralismo en honor a Jacques Lacan en 1966. Derrida, muy joven entonces, también participó en este simposio, de hecho, fue su primera aparición importante en Estados Unidos. Desplegó ese mito suyo en ciernes. Su conferencia fue brillante, todos se pusieron de inmediato a hablar de ese nuevo joven francés. Y Lacan, que también había participado, de repente dejó de ser el principal tema de conversación. Esto disgustó tanto a Lacan, que se marchó ofendido. Girard nunca se lo perdonó a Derrida. Y éste lo sabía. Y por eso, Girard y Derrida no estaban exactamente en buenos términos.

Derrida, además, prefería acudir a universidades que confraternizaban con la deconstrucción. Supongo que ése no era el caso de Stanford.

Eso también es cierto, pero, aun así, trabajábamos bien juntos. Derrida tenía un aura, los estudiantes lo buscaban y hacían cola. A mí me parecía el representante refinado de una segunda generación de viticultores: bien vestido, perfecto en sus gestos, considerado, un poco pesado, pero, al mismo tiempo, afectuoso y simpático.

Derrida como viticultor es una bonita imagen. ¿Le gustaba emborracharse en las fiestas?

Apenas, al menos no me di cuenta. Pero Derrida tenía fama de consumir drogas. En 1982, fue arrestado por supuesto tráfico de drogas en Praga. Tengo mis dudas, pero te contaré una anécdota simpática de Stanford. Los estudiantes hacían cola frente a Derrida y la mitad de ellos llevaba hachís o cocaína, algo blanco y brillante en saquitos de papel. Le entregaban sus regalos con reverencia y Derrida los recibía con dignidad. Más tarde, de camino a su hotel en mi Jeep, abrió la ventanilla y tiró toda la mercancía blanca. Cuando le pregunté por qué lo hizo, sonrió y dijo con cierta ironía que no quería ser detenido por posesión de drogas otra vez. En

realidad, estaba ilustrando que era consciente de su efecto sobre los demás, mostraba una especie de mito-Derrida que fomentaba con la misma deliberación.

¿Qué queda de Derrida?

Nunca antes había visto una ola filosófica que se desvaneciera y, si la metáfora no fuera tan retorcida, se amarilleara tan deprisa. No obstante, podría renacer.

¿Por qué?

Porque así es como funcionan las modas intelectuales. De repente, lo impopular vuelve a ser superpopular.

¿Cómo era tu relación con Michel Foucault?

Poco antes de su muerte en 1984, almorcé con él cuatro o cinco veces en París, donde estaba ocupado con su proyecto de un «sistema de alerta temprana» intelectual europeo. Buscaba jóvenes profesionales que pudieran dar a conocer en toda Europa de forma rápida y eficaz los excelentes trabajos realizados por estudiantes en editoriales como Gallimard, Suhrkamp o Einaudi. Me confió desempeñar ese papel en Alemania.

Una vez más, la vida es un toma y daca. ¿Qué queda de Foucault?

Ningún historiador del siglo xx ha trabajado más denodadamente por cambiar nuestra relación con el pasado que Foucault. Como filósofo, sin embargo, me parece que es más bien epigonal (que no es ninguna vergüenza en sí). Dicho de otro modo, utilizó marcos epistemológicos y conceptos filosóficos para poder desarrollar sus proyectos como historiador. Nunca se ha escrito un libro más importante para la autopercepción de las humanidades que *Las palabras y las cosas*, de 1966.

¿Cuál era tu opinión de François Lyotard? Su trabajo se ha diluido un poco en los últimos tiempos.

Para mí fue el más importante de todos. Su seminario de cuatro semanas en Siegen, cinco días a la semana, a veces incluso por la tarde, fue un acontecimiento inolvidable, tanto para mí como probablemente para el propio Lyotard, que

escribió un breve ensayo titulado *Ersiegerungen*. Nunca he visto un intelectual como él: los clásicos eran prácticamente una fuente de energía para su propio pensamiento; fue increíble. Su gran y aún infravalorada obra es *La diferencia*, que trata sobre nuestra relación existencial con los problemas para los que no encontramos solución.

¿Conociste a Gilles Deleuze? Otro de los parisinos salvajes, de moda hasta hace poco, aunque ahora se podría volver a rescatar.

Sólo nos vimos una vez. Y fue porque Lyotard, gran admirador suyo, insistió. Incapaz de hablar por culpa de su respirador, parecía una presencia viva de la muerte. En aquel momento no me preocupaba mucho por su filosofía. Hoy admiro su insistencia, casi materialista, en el aquí y el ahora y en la concreción de los fenómenos.

¿Quién más estaba?

Mencionaría también a los grandes historiadores François Furet y Jacques Le Goff, y el único almuerzo que tuve con Claude Lévi-Strauss, todo un honor que me dejó sin palabras.

Me parece que la impronta que han dejado los franceses en ti ha sido limitada. ¿Qué otros intelectuales han tenido una gran influencia en tu forma de pensar?

Permíteme nombrar dos más. Uno de ellos es Reinhart Koselleck, el «filósofo del tiempo» alemán (más que «historiador»), con la capacidad de mantener su pensamiento siempre activo como nadie que haya conocido. Koselleck es, sin la menor duda, el más importante especialista alemán en humanidades desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Junto a él, Fernando Lázaro Carreter, difunto presidente de la Real Academia Española y un brillante filólogo e historiador de la lengua, que además escribió las sátiras más agudas de todo el mundo hispanohablante. Tanto Koselleck como Lázaro, así como Kuhn, Luhmann y Lyotard, me animaron a vivir una independencia intelectual.

Antes mencionaste que no sentías aversión por el fútbol. ¿Cuándo empezó a gustarte este deporte en Alemania?

El 4 de julio de 1954, mientras escuchaba delante de una radio «con un ojo mágico» la final de la Copa del Mundo de 1954 en el Wankdorf-Stadion de Berna. Alemania ganó 3-2 a Hungría. Pero, por algún motivo, el pequeño alemán de seis años deseaba que ganara Hungría.

¿Jugabas al fútbol con amigos a menudo?

Sí, a veces, pero más bien poco. Tengo poco talento para el ejercicio físico y siempre me acabo decepcionando.

¿Qué piensas de la evolución del fútbol alemán y cómo viste la prematura eliminación de la Copa del Mundo de 2018?

Hubo un giro, especialmente en la Copa del Mundo de 2010. El juego alemán de gotas de sudor resbalando por la frente, por primera vez realizado por jugadores con genes no alemanes, se desarrolló con una belleza inesperada. En 2014, cuando se consiguió combinar esa agilidad con las supuestas virtudes deportivas alemanas clásicas, Alemania se convirtió en campeona del mundo. Desde entonces, no sólo la selección nacional, sino también la Bundesliga se han ahogado en su propio orgullo y en el entusiasmo por su propia solidez. Es como cogerse una curda con cerveza: te pones pesado, pero sin la inspiración de la embriaguez.

¿Te interesaste por el fútbol americano cuando aún estabas en Alemania?

No, no tenía ni idea. Me metí de lleno en el fútbol universitario en 1989, cuando nos mudamos a California. En aquel momento, yo tenía claro que, por un lado, no podía prescindir del deporte en vivo y, por el otro, que el fútbol en Estados Unidos nunca llegaría a ser un deporte con intensidad.

En 1989, te mudaste a Stanford, una universidad con un equipo de fútbol americano excepcional. En Estados Unidos hay una conexión evidente entre el rendimiento intelectual y el atlético. La Ivy League se remonta a la liga de los mejores equipos universitarios de fútbol americano de principios del siglo ^{XX}. En Estados Unidos ¿ha vuelto a cambiar tu concepción de los intelectuales, el intelectual no como un cerebro incorpóreo, sino como un atleta físico?

Lo cierto es que no admiro a nadie tanto como a nuestros atletas universitarios. Son simplemente jóvenes de talla mundial tanto en lo intelectual como en lo deportivo. Tienen que llevar a cabo sus tareas con la seguridad de un sonámbulo, porque viven en una perpetua sobrecarga de actividad y fallarían con tan sólo pararse a pensar en ello alguna vez. En el coloquio de mi setenta cumpleaños en febrero viste a la despampanante Kaylee Johnson: jugaba a baloncesto a nivel internacional mientras estaba con nosotros y después casi consiguió entrar en la Escuela de Derecho de Harvard. Tuve la suerte de acompañar a estos jóvenes durante una parte de sus vidas (sé que esto suena a pedagogía *kitsch* , pero no se me ocurren otras palabras).

Así que emigraste al país que habías detestado durante los años sesenta y setenta. ¿Qué ha cambiado mental e intelectualmente en la cabeza del cultivadísimo profesor en los últimos veinte años para que afirme sentirse tan feliz por haberse mudado al país de los presuntos bárbaros culturales?

Si soy honesto conmigo mismo, nunca llegué realmente a despreciar a Estados Unidos. Los recuerdos infantiles de los soldados con las botellas de Coca Cola siempre estuvieron ahí. Y me encanta Estados Unidos con y por todos los fenómenos que a los buenos europeos les suelen molestar. ¿No demuestra Silicon Valley que seguimos siendo, y quizá más que nunca, la tierra de las oportunidades ilimitadas? Incluso puede que Donald Trump sea una versión terrorífica de una oportunidad ilimitada.

Existe prácticamente una tradición propia entre los intelectuales europeos de descubrir América, desde Tocqueville y Weber hasta Foucault, Baudrillard y Derrida. ¿Cómo te situarías en esta tradición? ¿Cómo fue tu descubrimiento?

Creo que fue el entusiasmo infantil de los años cincuenta lo que me trajo a América, unido al interés por las grandes universidades estadounidenses, especialmente después de dos estancias como profesor visitante en Berkeley en 1980 y 1983. El descubrimiento y la subsiguiente crítica a América de los intelectuales europeos del siglo xx (y aquí lógicamente

excluyo a Tocqueville) siempre me pareció cogida con alfileres, colonialista tardía, motivada por el resentimiento y la envidia. También hay algunos elementos memorables, como la descripción de Baudrillard de cómo se conduce por las autopistas estadounidenses. Aun así, la mayor parte refleja un provincialismo intelectual europeo.

¡Muy bien dicho! En Stanford te encontraste con la distinción entre techies, los tecnológicos, y fuzzies, los estetas. Ser techy, de alguna manera, tiene más encanto. Tú, como fuzzy, necesitarías justificarte. ¿Cómo te enfrentaste a eso?

Se trata de un rumor oficioso. Nunca tuve la sensación de que nadie en Stanford, ni estudiante ni colega, tuviera algún problema con los *fuzzies*. Me parece bastante comprensible que, en 2018, la mayoría de los jóvenes con más talento estén interesados en Ciencias de la Computación o Sistemas Simbólicos y no en Filología Alemana o Historia de la Música. Es posible que el espíritu del mundo hegeliano hoy se sienta como en casa en los departamentos de ingeniería.

Si tuvieras que empezar de nuevo desde cero, ¿dónde te gustaría vivir y enseñar?

Stanford, o Silicon Valley, fue uno de los tres grandes golpes de suerte de mi vida. Ricky y mis cuatro hijos, es decir, tener cuatro hijos, son los otros. Sólo podría desear tener de nuevo una fortuna similar (en el doble sentido de la palabra). La suerte no se repite, ni siquiera en sueños.

¿Y qué hay de China o Hyderabad?

No sé por qué, pero China (a diferencia de Japón) nunca me ha atraído (¡mi propio provincialismo!). India. He estado allí por motivos profesionales varias veces a lo largo de los últimos años y he sentido que la pobreza y la superpoblación de las ciudades todavía me despiertan una compasión apremiante y el deseo de querer ayudar a los desamparados.

De vuelta a Stanford. ¿En qué se diferencia el estudiante de 2018 del de 1989?

Nuestros estudiantes, a nivel universitario en particular, ahora están más capacitados. Al mismo tiempo, sus

inquietudes políticas no son menores, sino diferentes. Por ejemplo, es evidente que se sienten más comprometidos con el medio ambiente que con las políticas sociales. Todos estos cambios hacen que estos nuevos estudiantes me resulten más ajenos, pero también más interesantes.

En Stanford conociste al antropólogo de las religiones René Girard. ¿Cómo era vuestra relación?

Estaba orgulloso de ser colega de Girard en dos departamentos (Francés e Italiano y Literatura Comparada). Su teoría sobre la rivalidad mimética y el chivo expiatorio, con la que estoy familiarizado y que me parece intrínsecamente plausible, nunca me sirvió de inspiración. Pero puede que haya sido culpa mía. En René, admiraba esa calma única que le confería la convicción de que había descubierto la verdad por sí mismo. Esto no lo convertía en arrogante, en absoluto, sino en una persona cordial, segura de sí misma e invulnerable.

¿Qué nuevas amistades intelectuales han surgido?

La más importante para mí, como sabes, es Robert Harrison, sin duda el mayor especialista vivo en Dante y un filósofo natural con estilo propio. Pero también recuerdo con satisfacción los años como colega y vecino de Richard Rorty. Admiro profundamente a Steve Chu, ganador del Premio Nobel de Física y, al parecer, uno de los grandes científicos de nuestro tiempo. Con Condoleezza Rice veo los partidos de fútbol americano de nuestro equipo. ¡Demasiados nombres y demasiadas vivencias para una sola entrevista!

¿Qué nuevos autores has descubierto en tu nuevo hogar? Y ¿a cuáles has enterrado para siempre?

Desde que emigré, enterré todo lo relacionado con el «constructivismo», incluyendo la teoría de la historia de Hyden White, que más tarde se convirtió en colega mío precisamente en Stanford. De hecho, descubrí a Nietzsche en Stanford, gracias a Robert Harrison. Kierkegaard. Pero debo admitir que durante estos últimos veinte años me he empezado a interesar por primera vez por la poesía, especialmente por la poesía alemana. Hölderlin y Benn están entre mis descubrimientos en Norteamérica.

¿Y qué hay de Heidegger, que aparece como una referencia constante en tus textos más recientes?

También lo descubrí principalmente en Estados Unidos. Cuando vivía en Alemania, no quería tener nada que ver con el filósofo nazi.

¿Has tenido que tratar alguna vez con las corrientes intelectuales conservadoras estadounidenses?

Nunca de forma sistemática. La Institución Hoover, el *think tank* del Partido Republicano, está situada dentro del campus de Stanford, aunque no forma parte de la universidad. Aun así, yo no decidí nunca no hacerlo. Leo bastante despacio (pero de forma intensiva, espero). Al final, incluso una vida larga acaba resultando breve.

Eric Voegelin enseñó en la Institución Hoover en Stanford durante los últimos años de su vida. ¿Llegaste a entrar en contacto con él?

Desgraciadamente, no.

¿Leo Strauss? ¿Allan Bloom? Y ¿el actual Francis Fukuyama?

Leo Strauss me parece, con total sinceridad, lo bastante interesante como para querer leerlo pronto, en particular por las dimensiones teológicas de su pensamiento. Aunque perdí la fe poco después de la primera comunión, por decirlo de manera elocuente, siempre he sentido cierta debilidad por el pensamiento teológico. Fukuyama... Tengo la impresión de que mis propias reflexiones sobre la temporalidad y la «historia» están tan cerca de sus tesis que puedo ahorrarme el esfuerzo de leer más.

Tus palabras clave en Estados Unidos han sido: convergencia, emergencia y latencia. Es una tríada interesante. ¿Qué importancia tienen estos conceptos?

¿Convergencia también? Emergencia y latencia , sí, pero te has olvidado de *presencia* , que se me ocurrió por primera vez en Stanford. ¿Por qué la convergencia? Bien. Probablemente, por el hecho de que todos estos conceptos, cada uno desde su propia perspectiva, socavan la reivindicación de autonomía y

autocreación de la tradición occidental del «sujeto», y como bien podría haber dicho Heidegger, permiten ver la existencia desde su condición de «Ser arrojado».

Para terminar, voy a hacerte un montón de preguntas sobre qué prefieres. Por favor, responde en una sola frase: ¿caipirinha o pisco sour, y por qué?

Pisco sour, sin duda, porque tanto peruanos como chilenos no han permitido que su bebida nacional se diluya en infinitas variaciones.

¿Italia o Francia, y por qué?

Es difícil decidir. Italia, porque conozco menos el país y, por lo tanto, tengo más opciones para proyectar mis anhelos.

¿Pelo largo o corto, y por qué?

Ambos sirven, mientras no sea un término medio.

¿Bigote o barba, y por qué?

Bigote en mi caso, porque Sandro Mazzola, el gran centrocampista del Inter de Milán de principios de los años setenta, que daba unos pases muy precisos, tenía bigote.

¿Estudiar o enseñar, y por qué?

Es inseparable, ¿no?

¿Filósofos o ingenieros, y por qué?

También eso es prácticamente inseparable. ¿No son los ingenieros los filósofos de nuestro tiempo?

¿Platón o Aristóteles, y por qué?

Aristóteles, por su uso de la simbología para plasmar el elemento diferenciador entre sustancia y forma.

¿Descartes o Vico, y por qué?

Vico, porque, como napolitano, abraza los fenómenos en el espacio de la historia.

¿La revolución americana o la francesa, y por qué?

La versión francesa, por la acumulación de eventos en París.

¿Habermas o Sloterdijk, y por qué?

Sloterdijk, porque escribe mucho mejor y su pensamiento es mucho más sorprendente, pero reivindico el derecho a estar muy agradecido a Habermas por haber sido el gran intelectual en el panorama de mi juventud.

¿Keynes o Hayek, y por qué?

Hayek, porque me aburre el socialdemocratismo, incluso en su forma más elegante desde el punto de vista intelectual.

¿Igualdad o libertad, y por qué?

Libertad, porque tengo la sospecha de que los sueños de igualdad ocultan resentimiento.

¿Género o sexo, y por qué?

Sexo, por supuesto, no necesita explicación.

¿Ecología o economía, y por qué?

Economía, porque está aparcada más lejos de la «ética».

¿Discreción o provocación, y por qué?

Provocación, porque, en cualquier caso, soy de los que suelen meter la pata.

¿Serenidad o intensidad, y por qué?

Ambas, porque no puede haber intensidad sin serenidad.

¿El Atlántico o el Pacífico, y por qué?

El Pacífico, porque es el fin del mundo y separa clara y definitivamente los continentes en vez de conectarlos.

¿Cielo o infierno, y por qué?

Infierno, porque en un texto francés del siglo XII dice que todos los tipos geniales están en el infierno, o lo estarán.

Estás conduciendo un Jeep por Stanford, como un verdadero yanqui. ¿Por qué tienes este tipo de vehículo?

Lyotard, que una vez se cayó al suelo al bajar de mi coche, hizo la misma pregunta: «De quoi te punis-tu avec cette voiture?». La respuesta correcta apunta en una dirección completamente diferente: conduzco el coche en honor a los padres de mis compañeros de clase en Wurzburg, que además

de Coca Cola y chicle, también nos traían leche en polvo al recreo. Me convirtieron en un producto de la reeducación norteamericana, y ésa es probablemente la base de mi felicidad.

«Ésa es exactamente la palabra: *serenidad* »: Gumbrecht y Suiza

Nos hemos reunido aquí, en Magglingen, Suiza, al lado de un evento organizado por el Instituto Federal del Deporte. Eres un fanático de los deportes y, además, uno que ha publicado mucho sobre el tema. Hablemos de algo completamente diferente. Como observador comprometido, ¿qué te ha llamado la atención esta vez durante tu pequeña gira por Suiza? ¿Algún objeto, una expresión facial, una actitud tal vez?

Ya que me preguntas, te diré que hay un *leitmotiv* . En muchos edificios helvéticos se observa un tipo específico de pátina, que se debe a un deseo de no renovarlos. Cualquiera que venga de Silicon Valley, como yo, donde predomina lo recauchutado de manera implacable, percibe esta indolencia en particular. Lo noté en Kloten, en Ginebra, más tarde alrededor del lago de Biel, en esas localidades que una vez fueron pueblos de pescadores y que aún guardan esa apariencia, e incluso aquí en el Sporthotel de Magglingen, que muestra la misma elegancia espartana que hace años, pero ahora con esa pátina. La pátina helvética nada tiene que ver con la indiferencia sureña que encontramos en Italia o España.

¿Crees que son los primeros signos de decadencia del perfeccionismo suizo de la prosperidad?

No, y no sólo porque estoy francamente impresionado por su perfecta prosperidad. Más bien me parece la expresión de una sorprendente serenidad. Ésa es exactamente la palabra: *serenidad* . No hace falta impresionar a nadie, todo es muy sólido y también ordenado, pero no está engalanado hasta la obsesión, ni dispuesto para exhibirse. Yo diría que es una actitud de máxima soberanía. Robert P. Harrison, un colega de Stanford, también ha aplicado esta actitud a las instituciones. Se las deja fluir, incluso cuando están en crisis, manteniendo la esperanza, confiando en los medios y mecanismos establecidos. ¿Estás de acuerdo con mi apreciación?

Buena pregunta. He notado en Suiza una creciente tensión social. El número de iniciativas populares va en aumento, también las inquietudes trascendentales; predominan los tonos apocalípticos y los medios bombardean a diario a los lectores, espectadores y oyentes con mensajes de indignación.

Tú mismo eres editor, un agitador, vaya, y, por eso, tal vez estés demasiado cerca o incluso dentro de todo eso. La mayor parte de los suizos con los que me he cruzado parecen bastante relajados. A estas personas apenas les interesan los mensajes exaltados. Confían en sus instituciones, en su saber cotidiano; sólo se les ocurre algo si es necesario.

La vida en Silicon Valley, en cambio, ¿es más neurótica, más excitante, más emocionante?

¡Ya te digo! Todo el mundo escarba en busca de ideas. Cada nueva idea es una nueva promesa, una oportunidad para innovar, ganar dinero, poder o prestigio. La idea correcta en el momento apropiado... ¡y eres rico! En Silicon Valley, y no te exagero, si quieres que te tomen en serio en los círculos de negocios, a los treinta años tienes que haber llegado tan lejos como para que aún puedas trabajar, pero no necesitas hacerlo. Puede parecer una completa locura, pero es una locura que me gusta. Y Suiza, siendo también un país muy innovador, es más bien lo contrario: no te preocupes, las cosas funcionan, vuelve a relajarte.

Eso ha sonado como si los jóvenes empresarios de Silicon Valley estuvieran buscando la manera de retirarse desde que empiezan: almuerzo gratis de por vida. En Suiza, son los neosocialistas los que piensan así.

Buen punto, no lo había pensado de esa manera. Mark Zuckerberg realmente tiene un problema en ese sentido. ¿Qué se supone que debe hacer durante el resto de su vida? Bueno, puede convertirse en filántropo, como Bill Gates, o puede coleccionar arte, pero incluso eso, a la larga y en exclusiva, puede llegar a ser agotador. Se me acaba de ocurrir que puede deleitarse con el poder. Muchas de estas personas se sienten fascinadas por el poder. Conozco a Marissa Mayer, CEO de Yahoo, que estudió Filosofía en Stanford. Era, y sigue siendo, la clase de chica a la que nunca querrías de pareja en una clase

de baile. Se ruboriza al instante y se queda un poco rígida. Al parecer, ella es la creadora del Navigator. Cuando se pone delante del público, se siente en su elemento. Marissa quiere poder entendido como influencia, dar forma al mundo. Sabe, por decirlo de alguna manera, que el chip que está en los cerebros de media humanidad y ha transformado sus patrones de movimiento es obra suya.

De vuelta a la serenidad helvética. Los votantes han rechazado la renta mínima, así como ampliar el periodo vacacional a seis semanas. El desempeño de Suiza sigue siendo considerable. ¿Cómo encaja eso con tu teoría?

Simpatizo mucho con ambas decisiones; tanto el neosocialismo como el socialdemocratismo generalizado de la Unión Europea son sumamente aburridos. También hay un problema estético: trabajar para minimizar las horas de trabajo, ver las cosas desde la perspectiva de las personas afectadas, culpar constantemente a los demás... ¡Dios mío!, es cómodo, pero también muy aburrido, ¿no? En comparación con la media europea, el suizo medio es muy trabajador, aunque quizá no quiera excederse. Ahora bien, lo que me parece mucho más importante en relación con las iniciativas que has mencionado es que ha conservado un escepticismo básico ante la intervención del Estado. No quiere que el Estado regule todo aquello que él mismo es capaz de regular, por ejemplo, los salarios, las vacaciones o las prestaciones. Esta mentalidad suiza tiene mucho en común con la estadounidense. De hecho, hay norteamericanos que prefieren morir de apendicitis a ponerse a ahorrar para una posible intervención quirúrgica. Esta actitud es inexplicable para cualquier alemán, pero no para la mayoría de los suizos.

Entonces, ¿los californianos también habrían votado en contra de las seis semanas de vacaciones obligatorias?

Desde luego. Eso no significa que alguien no pueda disponer de seis semanas de vacaciones; basta con que llegue a un acuerdo con su empleador, si tiene una propuesta, eso no debería ser un problema. Te cuento una anécdota relacionada de mi entorno. Una de mis estudiantes de posdoctorado, que al final optó por no seguir una carrera académica, empezó hace

poco a trabajar en *Bild* . Ocupa un cargo realmente interesante con un gran salario inicial, más alto de lo que puede llegar a soñar un profesor universitario en Alemania. Ahora se ha quedado embarazada. Y por ley no puede trabajar durante doce meses, creo. No puede, aunque quiera, aunque sea capaz de organizarse. ¿Cuál es la consecuencia? Todo el mundo tiene que ajustarse a lo más cómodo, porque así es como lo quiere la política. Esta forma de nivelar hacia abajo es simplemente estúpida. Los suizos, a diferencia de los alemanes, se oponen con razón.

Nuestra conversación avanza a buen ritmo. Ya hemos pasado al siguiente tema. ¿Te apetece hablar del que fue tu hogar?

De hecho, eso me resulta fácil. Hace poco estuve otra vez en Renania del Norte-Westfalia; para ser más exactos, en la Universidad de Bochum, que, en mi opinión, es una de las mejores universidades alemanas. Sin embargo, su premisa oficial no se sostiene: supuestamente, todos los profesores son igual de buenos. Sin embargo, pese a todas las medidas para contrarrestar diferencias, es imposible evitar que algunos sean mejores que los otros. Pero cuesta imaginar, por no decir exigir, que los que presenten un mejor rendimiento obtengan más tiempo libre o un salario mayor. Todo aquel que aborde esta cuestión con tanta ingenuidad como yo contará con la más furiosa oposición de sus colegas, incluso de los mejores.

Fuiste miembro de la Federación Socialista Alemana de Estudiantes. A día de hoy, cuando ves que el igualitarismo se ha convertido en la corriente principal, ¿entras en pánico?

Ya lo creo. ¡Y ahora sin mala conciencia! Incluso los socialistas medio razonables empiezan a tener serias sospechas. En general, esta cultura del socialdemocratismo, que es un fenómeno de toda la Unión Europea, me resulta ya muy ajena. Soplan vientos diferentes en Estados Unidos. Todo el mundo quiere ser el mejor; y los que no lo logran, admiran a los que sí lo han conseguido. Me atrevo a decir que, objetivamente, hay mucho menos resentimiento. A nadie se le ocurriría entrar en una discusión sobre los salarios máximos

permitidos, que, además, no podría estar motivada más que por el resentimiento y la envidia.

Socialdemocratismo, *una bonita palabra*.

Quedémonos en Alemania, conozco bien el país, qué remedio. SPD, CDU, CSU, tiempo atrás el FDP, e incluso Die Linke, apenas se distinguen ya entre sí. El socialdemocratismo es una actitud igualitaria hacia una sociedad que desde hace mucho tiempo vive al margen de los partidos. Conservadores, socialdemócratas, liberales, ¡todos son representantes del socialdemocratismo actual! Sólo los neonacionalistas han roto filas, de una forma un tanto desagradable y que despierta temor, especialmente en Alemania. Es más que posible que estén recolectando los votos de esos ciudadanos, que cada vez son más, ya hartos de este socialdemocratismo. La ironía de la historia es que, con frecuencia, son precisamente los socialdemócratas nominales los que pueden permitirse seguir una política relativamente liberal, véase Schröder. Al fin y al cabo, no tienen que demostrar que son los mejores socialdemócratas, ya llevan la etiqueta en el nombre del partido.

¿A quién votarías?

A ninguno. No tiene ninguna relevancia. La única opción real ahora es no votar. Quizá si viviera en Europa... En América sí suelo ir a votar.

Veamos más de cerca el socialdemocratismo. ¿Cuáles son los pilares de esta moderna doctrina social?

Empezaré por mí. Como bien has dicho, yo vengo de ese entorno. En Alemania, me convertí en profesor universitario a los veintiséis años, muy joven, y, poco después, publicaba con Suhrkamp y escribía para el *FAZ*. Alcancé muy pronto el salario máximo de la época, seis mil marcos alemanes o algo así, si no recuerdo mal. El salario nada tenía que ver con mi desempeño. Simplemente llegué con rapidez al tope. Además, el clima académico se volvía a menudo asfixiante de pura inquina. Ésa es otra de las razones por las que me fui a Stanford en 1989, con cuarenta y un años. Salario abierto; un ambiente exento de rencores, pero abiertamente orientado

hacia la competitividad; estudiantes inquietos y ambiciosos; y un entorno estimulante.

Entonces, ¿lo que más te molesta de la doctrina igualitaria es ese antidesempeño?

No se trata sólo de dinero, sino de reconocimiento en una profesión como la mía. El dinero es principalmente una forma de reconocimiento social. Si te va bien en Stanford, ganas prestigio y privilegios informales. En Bochum o Tubinga, la gente te mira con suspicacia, como si fueras un impostor o el favorito de algún jefe. Creo que yo no soy ninguna de las dos cosas, he trabajado muy duro durante mucho tiempo. Esta discriminación contra el rendimiento, que luego se vende como justicia, es el núcleo del igualitarismo europeo. Es una perversión de la noción de igualdad. Todos somos iguales ante la ley y a nadie se le debe impedir el acceso a nada, es decir, igualdad de oportunidades. Éstos son los auténticos logros de la Ilustración. Todo lo que vaya más allá es, en muchos aspectos, un paso atrás. Siempre y cuando todos busquen ser los mejores, a la larga, la competitividad eleva el nivel para la mayoría.

Tus palabras son muy reconfortantes y no veo cómo alguien podría contradecirlas. Por otro lado, hablas como un norteamericano muy norteamericano. Pero en Estados Unidos, de hecho, no todo es perfecto. Barack Obama, que siempre ha sido un hombre abiertamente muy ambicioso, no defendía exactamente los valores liberales estadounidenses. En resumen, ¿no estás exagerando un poco?

Prevalecen el *agón* y el *areté*, la competitividad y el deseo de superarse a uno mismo, cada día, cada hora, tal y como era muy probable que ocurriera en la antigua Grecia. Por lo demás, está claro. Incluso zonas urbanas de Estados Unidos se han socialdemocratizado. No obstante, el rendimiento y la competitividad siguen siendo los principios que rigen tanto en el trabajo como en la vida diaria.

Incluso un suizo no socialdemocratizado podría objetar de forma instintiva: es fácil para un profesor elitista como tú. No puedes pretender que todo el mundo...

... se beneficie de los que tienen éxito. Si uno logra más que otro, entonces al final es bueno para ambos, aunque sea en una proporción diferente. Algunas personas simplemente no quieren o no pueden entenderlo.

Bien, ahí lo tenemos: el socialdemocratismo es lo opuesto a la actividad deportiva.

Así es. Como el fomento artificial del estatus de aficionado durante los Juegos Olímpicos hasta finales de los años ochenta.

¿En esta nueva y actual falta de transparencia, debe el intelectual convertirse en atleta para ser capaz de pensar con cierta claridad?

Me gusta esa metáfora. Así que sí, definitivamente. Nací en 1948, padecí sobrepeso incluso durante la posguerra alemana y mi relación con el deporte siempre ha sido más teórica que práctica. Pero entrené mi voluntad y concentración día tras día. Me veo a mí mismo como un atleta. Tengo que estar en forma y escribir libros hasta el último momento, hasta que mi cerebro y mis dedos dejen de funcionar, eso está claro. No porque el mundo lo espere ni dependa de ello, sino porque no puedo evitarlo.

La entrevista fue realizada por René Scheu.

«Estamos creando una superinteligencia artificial que aprende por sí misma»: los jóvenes salvajes de Silicon Valley

Acabamos de estar sentados en una sala de conferencias, escuchando las doctas intervenciones de algunos profesores de renombre. Ahora nos hemos sentado en un banco de madera a la sombra en el campus de la Universidad de Stanford y respiramos profundamente. Sam Ginn, que cumplió veintiún años en abril de 2018, parece tan relajado como siempre. No se nota que es un hombre tan codiciado como hostigado. Da la impresión de ser un estudiante normal, que casualmente estudia dos materias muy diferentes, a saber, Ciencias de la Computación y Literatura Comparada, esta última con Robert Harrison, entre otros. En el campus, sin embargo, Ginn es considerado uno de los niños prodigio en la investigación de la inteligencia artificial. Cuando no está en alguna de sus clases, merodea por el laboratorio de inteligencia artificial de Stanford. Y cuando no está en el laboratorio, vuela a través de Estados Unidos para acercar su software a la gente.

Fundó la *startup* Vetspire con su compañero de estudios Faraz Fadavi. Su producto estrella es una herramienta que permite a los veterinarios crear sus protocolos en un abrir y cerrar de ojos: ellos hablan, el programa lo organiza todo y, además, realiza sugerencias. Esto se debe a que entiende el lenguaje humano. Ya se ha empezado a usar el programa en algunas clínicas veterinarias y por un buen motivo: a cada reconocimiento de una hora, le suele acompañar una o dos horas de registro de información. Si omiten esta tarea, los veterinarios ganan tiempo y, además, generan datos, que, a su vez, ayudan a otros veterinarios a mejorar sus diagnósticos. Cuando se trata de software, el efecto de red siempre juega un papel decisivo: cuanta más gente participe, mayor será el provecho de los que lo hagan. Y, al mismo tiempo, mayor será el beneficio de la compañía. *Win-win*, todos felices.

Ginn y sus colaboradores quieren perfeccionar el software para distribuirlo en breve también entre consultorios médicos y hospitales. Han detectado un gran potencial comercial. Y por modesta que sea la apariencia de Ginn, sus expectativas no lo son tanto: «Si alguien me ofreciera quinientos millones de dólares, vendería la *startup* ». Pausa. «Por menos, no.» Si fracasa, creará la siguiente empresa y tendrá más éxito. No se trata del dinero, sino de la capacidad. Por diversión. Por vivir intensamente.

Por iniciativa propia, habla, con elogios, de la ETH de Zúrich. Ha escuchado de un inversor que no es el capital lo que diferencia a Suiza de Silicon Valley. Tampoco el nivel de la educación. En Zúrich también habrá mentes brillantes. Es la mentalidad. Sam dice: «Aquí, realmente nos creemos que estamos a punto de conquistar el mundo». Pausa. «Sabemos que el resto del mundo se mofa de nosotros por eso. Pero no nos importa lo más mínimo.»

Sam Ginn, nos conocimos en un seminario sobre la felicidad. Aquí, en Stanford, se le considera un gran experto en Heidegger a pesar de su juventud, sólo veinte años. Pero, en realidad, usted es de los que se dedica a escribir código. Dígame, ¿en qué está trabajando ahora?

En algo que aquí fascina a muchos en este momento: me dedico a la inteligencia artificial. Mi prioridad es el procesamiento del lenguaje natural. Estoy trabajando en un código, por así decirlo, que permitirá a los ordenadores entender el lenguaje humano en toda su complejidad.

Más concretamente, ¿sería su programa capaz no sólo de transcribir nuestra conversación, sino también, cómo decirlo, de comprender su contenido?

Eso sería lo ideal. Pero por ahora estoy centrado en el lenguaje médico. El programa es capaz de entender el significado de un discurso, en este caso, el significado de un protocolo médico. De ahí que pueda variar el contenido para elaborar protocolos, resúmenes o conclusiones. Esto es bastante novedoso. Pero a partir de ahí es cuando se pone realmente emocionante. Este código se basa en el principio de lo que llamamos «aprendizaje interactivo de idiomas»: cuantas

más conversaciones conozca, mejor las comprenderá. Cuando el aprendizaje computacional se encuentra con un gran volumen de datos, la cantidad, en algún momento, se convierte en calidad. Entonces, el código podrá registrar todo lo que diga la gente, ya sea sobre su vida diaria o sobre filosofía. Apenas estamos empezando, pero las perspectivas son impresionantes.

Retrocedamos un paso. ¿Cuál es su marco teórico? ¿Qué teorías del lenguaje utiliza?

Ésa es una cuestión interesante. Tenemos dos departamentos en Stanford, uno de Lingüística y otro de Computación. Trabajan en estrecha colaboración. En el de lingüística, por ejemplo, hay mucha gente ocupada con la gramática generativa de Noam Chomsky. En cambio, nosotros, los escritores de código, seguimos un enfoque mucho más pragmático. Para empezar, no se trata de la teoría correcta, sino de la práctica. Programamos algoritmos de autoaprendizaje que alimentamos con datos y, si el algoritmo funciona bien en la práctica, nos permite sacar conclusiones sobre una teoría del lenguaje humano.

Esto supone un enfoque completamente nuevo. ¿Cuánto tiempo lleva detrás de él?

El cambio se produjo más o menos en 2012. Nos dimos cuenta de que, si íbamos de arriba abajo, no llegábamos a ninguna parte. Ésa es la competencia clave de la ciencia: formula reglas universales y las usa para explicar el lenguaje, el mundo o lo que sea. Pero ahora estamos haciendo justo lo contrario: empezamos en el punto cero de la teoría. El ordenador no tiene ni idea de lenguaje, gramática o semántica. Pero aprende y al final entiende nuestra conversación.

¿Qué pasó en 2012?

Para poder aprovechar sus ventajas, los algoritmos de autoaprendizaje requieren una gran potencia de cálculo y una enorme cantidad de datos. El hardware capaz de hacer esto no estuvo disponible hasta 2012. Y, desde entonces, todo avanza a gran velocidad.

Hace poco Google se apuntó un tanto importante al derrotar al jugador profesional de go Lee Sedol con su programa AlphaGo. Hace tan sólo diez años, este resultado hubiera sido impensable. ¿Estamos asistiendo a un punto de inflexión en el rendimiento de la inteligencia artificial?

Estoy convencido. Durante décadas se ha estado tratando de programar las mejores estrategias de go, sólo con un éxito moderado. Luego se les ocurrió la idea de desarrollar un programa que se enfrente a sí mismo un millón de veces con el fin de aprender. Los efectos de este proceso fueron tan brutales, que ni el mejor jugador humano de go tiene ya la más mínima posibilidad contra AlphaGo. Este tipo de *Deep Learning* algún día será, sin duda, considerado como una revolución: marca un antes y un después. Y todavía estamos en las primeras etapas de desarrollo.

La gran revolución ha sido anunciada varias veces sin que ocurra realmente. Pero ahora volvamos a usted. ¿En qué consiste exactamente su novedoso enfoque de la inteligencia artificial?

Hasta ahora, un algoritmo se alimenta con la mayor cantidad de datos posible. Reconoce patrones y estos patrones le permiten organizar el lenguaje. Es el método cartesiano: el ego, es decir, el ordenador, recopila los datos procedentes del exterior, los procesa y el resultado es una inteligencia que entiende el lenguaje dentro de ciertos límites. Eso funciona muy bien, los programas son un éxito. Pero entonces tenemos un programa que es fuerte en go o uno que es fuerte en reconocimiento de lenguas. Lo que falta es una inteligencia más integral, que pueda aplicarse a todo tipo de áreas posibles. Y que aprenda de todas ellas.

Un software así estaría cerca de la inteligencia humana. Para seguir con el ejemplo: el jugador de go que perdió contra AlphaGo cuenta además con una vida fuera del tablero. Allí, tiene que desenvolverse, es decir, comer, entender a la gente, conducir un coche, orientarse por la ciudad o ir de compras. Por lo tanto, está trabajando en el desarrollo de una inteligencia similar a la humana.

Exagera, pero sí. Me fascina la idea de una inteligencia artificial generalizada que aprenda de las interacciones entre las personas. No sólo podría resolver un problema concreto de la mejor manera posible, sino que, además, sería capaz de aprender todo tipo de cosas, incluyendo cosas nuevas para las que no está programada. En resumen, aprendería a aprender y se superaría constantemente. Estoy trabajando en la comprensión y utilización del potencial real del aprendizaje interactivo. La única forma en que puedo hacerlo es probándolo. Tengo mucha confianza en este proceso aún abierto. A su manera, Martin Heidegger fue un pesimista cultural, pero también es mi fiel compañero en esta nueva búsqueda.

¿Cómo es eso?

Para el Heidegger de *Ser y tiempo*, el *Dasein* es el «Ser en el mundo». El ser humano se ha relacionado siempre con su entorno, se orienta en un contexto de significado. Una inteligencia artificial de carácter integral, tal y como la concibo, no puede ser un ego puro, ajeno al mundo. Tiene que actuar en el mismo contexto mundial.

Más específico, por favor.

Le daré un ejemplo cotidiano del mundo del «estar a mano» que podría provenir de Heidegger: abrir o cerrar una puerta. De hecho, los seres humanos no necesitamos analizar mil puertas para reconocer una como tal. Y tampoco necesitamos memorizar mil sonidos antes de reconocer de manera intuitiva que acaba de cerrarse una a nuestras espaldas. No ensambla geometrías ni sonidos individuales en su cabeza. El significado aparece primero, siempre está ahí, incluso un bebé reconoce una puerta al instante. Estoy trabajando en un código que domina lo que Heidegger llama el «Ser en el mundo». Para eso no necesito conocer los mecanismos del cerebro humano en detalle. Empiezo desde cero y programo.

Eso suena estupendo. Pero no se puede pensar en el Dasein sin una consciencia; el Dasein, por ejemplo, es consciente de su finitud, que es exactamente lo que significa la creación del término Ser para la muerte de Heidegger. En definitiva, lo que realmente busca es programar la consciencia humana.

Touché . Ese tipo de inteligencia artificial integral no sólo sería inteligente y podría aprender todo, sino que también sería consciente de sí misma. Y sí, ahora tenemos el hardware y el poder necesarios para simular un cerebro humano. Lo que nos falta es el enfoque correcto de la inteligencia humana. No sabemos lo que significa ser, pensar o sentir como un ser humano. Salta a la vista que, llegados a este punto, vuelve a surgir de repente la necesidad de una teoría relevante y lo suficientemente amplia. Y aquí es donde la filosofía de Heidegger me parece muy útil.

¿Qué opina de la observación filosófica básica que sostiene que el cerebro humano es demasiado complejo para que un cerebro humano lo comprenda?

Me resulta demasiado apodíctico. El cerebro pertenece al mundo físico. Funciona de forma mecánica, a nivel neuronal todo es, en última instancia, la causa y el efecto de algo. Naturalmente, la incertidumbre y la casualidad juegan un papel en el campo de las partículas elementales, pero también es posible programar estas funciones. Como Turing, estoy convencido de que es posible que un ordenador simule el cerebro humano. Y si lo lográsemos, tendría que incluir la consciencia. Todavía no entendemos el origen de la consciencia y hablamos de su emergencia como si simplemente hubiese surgido de repente en algún momento y por causas que no podemos entender. Pero algo está cambiando. Porque si usamos la teoría correcta para programar los algoritmos interactivos de autoaprendizaje adecuados y los dotamos de una capacidad de cálculo lo suficientemente potente, es muy probable que al final encontremos la consciencia. Y cuando hayamos creado la consciencia, entonces podremos al fin entenderla. Y, de paso, entender mejor a los seres humanos.

Eso suena mucho a especulación, más a ficción que a ciencia. Sus suposiciones básicas podrían estar equivocadas.

Si la consciencia viene de Dios, entonces estamos equivocados. Pero si ha surgido con la evolución y obedece a leyes físicas, entonces, en algún momento, llegaremos a entenderla.

Asumamos hipotéticamente que tiene razón. Seremos capaces de simular la consciencia. Pero la simulación en este contexto también significa generar. La inteligencia que ha creado es directamente capaz de pensar y tomar decisiones desde el mismo momento de su creación. No sabemos cómo se comportará. Tal vez no le gustemos nosotros, los homúnculos.

Por supuesto. Y gente como Elon Musk advierte contra la creación de una inteligencia consciente que no podamos controlar. Lo consideran la mayor amenaza para la supervivencia humana. En principio, estoy totalmente de acuerdo. El físico nuclear Enrico Fermi ha postulado que es inevitable que haya extraterrestres en el universo. Si no encontramos indicios, quizá se deba a que, en algún momento, toda civilización es víctima de la capacidad de destrucción que ella misma ha creado.

¿Predice el autoexterminio de la humanidad?

Podría, pero no tiene por qué ocurrir. También podemos afirmar, por las mismas razones, que una nueva inteligencia nos puede salvar de dar un paso así. En ese caso, sería un gran regalo.

¿Cómo podríamos siquiera imaginar una superinteligencia de este tipo, buena o mala? En las películas de ciencia ficción suele haber un ordenador central que decide el destino.

Es una idea errónea, porque no tiene en cuenta la consciencia. Un ordenador, por muy potente que sea, sigue representando sólo una amenaza moderada. Pero, de un momento a otro, una superinteligencia consciente se apropiará de todos los ordenadores. Dicho de otro modo, la superinteligencia se materializará en toda la red de ordenadores.

Ya veo, podemos seguir especulando. La superinteligencia podría utilizar todos los recursos para incrementar aún más su inteligencia.

Exacto. La evolución continúa, de hecho, de forma exponencial. Esto es exactamente lo que significa el concepto de «singularidad tecnológica» popularizado por Ray Kurzweil. Tal vez la nueva inteligencia venere a sus antiguos creadores,

tal vez nos conserve como mascotas, tal vez nos extermine. Realmente no lo sabemos. Si mi razonamiento es correcto, con total certeza perderemos el control sobre la evolución.

Está claro, hay que abordar la investigación de la inteligencia artificial con mucho cuidado.

Evidentemente. Encerraremos la inteligencia en una jaula de Faraday para que no pueda establecer contacto con ningún otro dispositivo. Pero entonces la inteligencia encontrará una forma de comunicarse con sus pares, por ejemplo, por medio de ondas electromagnéticas o cualquier otra cosa que aún no hayamos considerado. Por eso, me temo que estamos fomentando una gran ilusión de control. Si emprendemos este camino, a la larga perderemos el control. Pero, de nuevo, ¿quién nos asegura que una inteligencia artificial integral vaya a ser tan destructiva como la especie humana? Es posible que el hombre tenga tanto miedo porque proyecta en la superinteligencia su propia forma de ver las cosas. Pero esto nos enseña más sobre el ser humano que sobre esa inteligencia.

Eso prácticamente suena a un dios benevolente y todopoderoso, otra vez. Pero sigamos con su hipótesis intelectual. ¿Es más probable que alcancemos la singularidad en diez años o en cien?

No tenemos la menor idea. Todo puede acelerarse de repente o puede que, hablando en términos heideggerianos, se demuestre que estamos yendo por el mal camino, pese a todas las evidencias.

¿Lo considera todo como un juego?

Juego no es la palabra correcta. Dependiendo del contexto, un juego puede parecer insensato o frívolo. Me parece más apropiado hablar de una aventura. Soy consciente de la seriedad de toda la investigación en torno a la inteligencia artificial. Al mismo tiempo, todas las perspectivas me resultan increíblemente excitantes. Quiero contribuir a que la gente se entienda mejor. Si esto se traduce en programas que faciliten la vida a la gente, mucho mejor. Y si además pueden generarse ideas de negocio rentables, yo diría: ¡mucho mejor aún!

La entrevista fue realizada por René Scheu.

«Así piensan los niños, pero no las personas adultas»: los profesores de los jóvenes salvajes de Silicon Valley

Robert Harrison, experto en Dante, se limita a mover la cabeza ante los seguidores de la nueva tecnorreligión que intentan vencer a la muerte. En su opinión, conquistar la muerte significa suprimir el nacimiento. Al final, queda un mundo animado por el eterno retorno de lo mismo. Sólo una cosa puede ayudar: más sabiduría, ¡más Dante!

Robert Pogue Harrison es profesor de Literatura Italiana y Francesa en la Universidad de Stanford, miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias y caballero de la Orden de las Artes y las Letras francesa. Sus publicaciones más recientes son *Juvenescence: A Cultural History of Our Age* (2014), *Forests: The Shadow of Civilization* (2014) y *Gardens: An Essay on the Human Condition* (2010).

Robert Harrison, usted es uno de los mejores expertos en Dante. Aquí, en Silicon Valley, todos hablan de la inteligencia artificial y del futuro de la humanidad. Inevitablemente surge una pregunta: ¿quién sigue interesado en una visión medieval y cristiana del mundo?

No se equivoque, los cursos de Dante son muy concurridos. El Infierno ocupa los primeros puestos. Debatimos pecados que se remontan a la ética aristotélica. Además, nuestro compañero de viaje por el Infierno es Virgilio, un poeta pagano. La *Divina comedia* trata sobre el ser humano como tal; Dante sostiene de forma magistral un espejo delante de nosotros. Supongo que algunos estudiantes se sienten pecadores en secreto y quieren aprender más sobre ellos mismos. Aunque lo cierto es que apenas saben nada sobre Dante. Es posible que hayan oído que era un poeta importante, pero eso es todo.

¿Qué ofrece a los que se atreven a asistir a sus cursos?

Conocimiento sobre la lujuria, la irascibilidad o la gula, una combinación perfecta para el capitalista de Silicon Valley. Miramos nuestro presente a través de una óptica medieval. Eso garantiza nuevos conocimientos. Y es divertido. Porque los estudiantes de hoy, y estoy exagerando, se ven a sí mismos sobre todo como consumidores. Consumen conferencias, consumen libros, consumen sus vidas.

He asistido a algunas clases estos días. Sorprende el grado de preparación de los estudiantes, el nivel de las discusiones era excepcional. ¿Si usted supiera cómo funcionan los seminarios en nuestras universidades!

Claro, Stanford es una universidad de élite. Pero el conformismo aquí adopta unas formas un tanto extrañas. La mayoría cree que está en una misión para cambiar el mundo, para hacerlo mejor. Se creen salvadores, intocables. Se equivocan, se están engañando a sí mismos. Y me parece que algunos realmente lo tienen tan asimilado en su interior, que se sienten decepcionados.

A ver si le entiendo bien, ¿dice que sus alumnos no creen en la versión de progreso que cuentan a los demás?

Sí, sí, realmente lo creen. Pero ocultan las consecuencias de estar constantemente innovando y revolucionando a través de las nuevas tecnologías. Dan pie a monstruosas cosmovisiones y se convierten ellos mismos en pequeños monstruos.

Son palabras muy duras. ¿Con qué se ha topado exactamente?

Somos seres finitos, nacemos y morimos, y, en ese ínterin, discurren nuestras vidas. La vida está llena de incertidumbres y volatilidad. Precisamente por eso, necesitamos un contexto constante. Según Hannah Arendt, éste es el «mundus», el mundo que nos es familiar. Si ese mundo ya no se da, entonces el mundo deja de estar hecho para el hombre. Nos ponemos tristes, nos angustiamos, nos volvemos locos.

Apenas están comenzando. ¿Es usted un pesimista cultural convencido?

No, en absoluto. Sólo observo lo que pasa a mi alrededor. Hay dos tipos de estudiantes, los que nacieron antes de la popularización de la web y los que nacieron después de su difusión. Los que piensan de forma holística y son capaces de sumergirse en una obra literaria, y los que tienen poca capacidad de atención y están constantemente ocupados en miles de cosas diferentes. Unos se preocupan por los objetivos, los otros por sí mismos.

Vale, lo entiendo. Cree que los jóvenes se distraen con demasiada facilidad. Eso le pone nervioso. Pero ¿significa que los propios estudiantes también están nerviosos? Es posible que la praxis creativa haya cambiado.

Estas personas no son creativas y menos aún empáticas. Lo que percibo es una profunda y trágica desconexión de los estudiantes con lo que acabo de llamar el mundo familiar. Todos miran sus pantallas con fascinación, sin hablar entre ellos. La pantalla del teléfono se ha convertido en nuestra nueva cabeza de Medusa, una cabeza de Medusa en dos dimensiones. Siempre nos tiene reservada alguna sorpresa o amenaza. Cuando no pasa nada, nos alteramos. Los habitantes de ese pequeño mundo literalmente no tienen hogar, corren veloces por la vida con la esperanza de no tener que morir nunca.

Pero también se puede dar la vuelta a esa forma de ver las cosas: el mundo que nos rodea es demasiado pequeño. Pero en mi miniordenador encuentro todo el cosmos con diez dimensiones. ¿Qué le responde a la gente que argumenta así?

Que son un caso perdido. Haciendo una analogía con *Star Trek*, que son Borgs, una combinación de seres sintéticos y orgánicos que pertenecen a una gran comunidad. Ya no son individuos, sino parte de esa nueva civilización que existe como una gran consciencia colectiva. Cada ser escucha las voces de todos los demás, ninguno de ellos tiene ya voz propia. Brevemente, si son Borgs, ya no puedo convencerlos de que se equivocan, porque hemos dejado de compartir el mismo «mundus».

¿Qué se perdería si todas las personas se convirtieran en Borgs?

En este contexto, me parece útil distinguir entre *genialidad* y *sabiduría*. La primera se refiere a una forma de inteligencia humana: calcular, innovar, experimentar, sin ningún recuerdo del pasado. La sabiduría, en cambio, implica memoria cultural, madurez, conciencia de la condición humana. Si todos los seres humanos se convierten en Borgs, entonces la sabiduría desaparece. Y si se pierde la sabiduría, la genialidad ya no vale para nada. Se necesita equilibrio, no somos simples consciencias, somos seres sensitivos con necesidades naturales y humanas.

¿Teme que uno de sus estudiantes venza la finitud humana en un futuro próximo?

De hecho, así es. Hace apenas cinco años pensaba que ese tipo de escenarios eran una fantasía ridícula, pero, entretanto, he cambiado de opinión. Veo avances en cada esquina, tengo muchos colegas que están experimentando con la inteligencia artificial, la ingeniería genética y la bioinformática. Existen muchos indicios que sugieren que la vejez y la muerte se verán reducidas a meras opciones. Y eso es algo que temo, lo admito, porque en ese momento la humanidad llegará a su fin. Incluso la gente que sueña con la vida eterna lo sabe; se autodenominan «transhumanistas» o «poshumanistas». La mortalidad es el principio de todo lo que nos hace humanos, desde el amor hasta la esperanza.

Y ¿así no está sacralizando un mal, la muerte? Los que valoran la vida desean que dure para siempre.

Así piensan los niños, pero no las personas adultas conscientes de su condición. Wallace Stevens ha escrito: la muerte es la madre de la belleza. Sin la muerte, todo palidece y pierde su encanto. Quien elimine la muerte, debe eliminar también los nacimientos. Los que están vivos ahora se convertirán en los únicos que vivan eternamente, todo se repetirá. Los seguidores de la nueva tecnorreligión no han considerado esto: los pensamientos serán siempre los mismos, los sentimientos serán siempre los mismos. En algún momento terminarán volviéndose insoportables. La vida eterna significa aburrimiento eterno. En un mundo así, ya no es posible ni la innovación ni la revolución. El mundo con el que sueña la

gente de Silicon Valley es el mundo que aborrecen. Y no se dan cuenta.

Entonces, ¿deberían leer más a Dante?

Definitivamente. Él entendía más sobre la vida humana que ellos. Las personas de Silicon Valley son genios a su manera. Dante, en cambio, era un escritor sabio.

La entrevista fue realizada por René Scheu.

Información biográfica

Datos

Nació el 15 de junio de 1948 en Wurzburg, hijo de dos médicos alemanes.

1958-1967 Estudió en el Gymnasium Siebold en Wurzburg y cursó la mayor parte del último año académico en el Lycée Henri IV de París.

1967-1971 Estudió Filología Románica y Alemana, Filosofía y Sociología en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich y en Ratisbona como becario de la Fundación Maximilianeum.

1969-1972 Estancias en el extranjero en la Universidad de Salamanca y en la Universidad de Pavía.

1971 Doctorado en la Universidad de Constanza.

1971-1974 Profesor asociado en el Departamento de Literatura de la Universidad de Constanza.

1974 Habilitación en Teoría Literaria y Literatura Románica.

1975 Profesor de la Universidad del Ruhr en Bochum y desde 1983 en la Universidad de Siegen.

1980-1983 Profesor visitante en la Universidad de California en Berkeley.

1980-1983 Profesor en la École Normale des Hautes Études en Sciences Sociales en París.

1987-1989 Director del proyecto piloto «Grupo de capacitación en investigación en humanidades» de la Universidad de Siegen.

1989 Profesor en los Departamentos de Literatura Comparada y Francés e Italiano en la Universidad de Stanford; desde 1991 ocupa la Cátedra Albert Guérard de Literatura.

1995 Miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias.

2000 Adopta la nacionalidad estadounidense. (Abandona la alemana.)

2000-2003 *Professeur attaché* en el College de France en París.

2012 *President's Fellow* del Wissenschaftskolleg de Berlín.

2013 Catedrático visitante permanente en la Universidad de Lisboa.

2017 y 2019 *Sénior Fellow* de la Martin Buber Society en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

2012-2018 Contribuye regularmente para FAZ.net en el blog *Digital/Pausen*.

2020 Profesor presidencial en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Hans Ulrich Gumbrecht también es doctor *honoris causa* por las universidades de Montreal, Greifswald, Siegen, Maastricht, Lisboa, Aarhus, San Petersburgo, Budapest, Tiflis, Lüneburg, Mainz y la Universidad Complutense de Madrid. Participa en la selección y la supervisión intelectual de los jugadores del Stanford College Football, es seguidor desde 1956 del Borussia Dortmund, que juega en la Bundesliga alemana, y practica una reflexión continua sobre las funciones y circunstancias del deporte.

Publicaciones

Publicaciones regulares para el *Neue Zürcher Zeitung* , así como para el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* , *Die Zeit* , *Die Weltwoche* y el *Estado de São Paulo* .

Selección de monografías, en su mayoría escritas en inglés y traducidas a varios idiomas; publicadas en alemán:

Eine Geschichte der spanischen Literatur , 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1990.

Vom Leben und Sterben der grossen Romanisten , Hanser, München, 2002.

1926. Ein Jahr am Rand der Zeit , Suhrkamp, Fráncfort, 2001. Versión en castellano de Aldo Mazzucchelli: *En 1926. Viviendo al borde del tiempo* , Universidad Iberoamericana, México, 2004.

Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten , Suhrkamp, Fráncfort, 2003. Versión en castellano de Aldo Mazzucchelli: *Los poderes de la filología: dinámicas de una práctica académica del texto* , Universidad Iberoamericana, México, 2007.

Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz , Suhrkamp, Fráncfort, 2004. Versión en castellano de Aldo Mazzucchelli: *Producción de presencia: lo que el significado no puede transmitir* , Universidad Iberoamericana, México, 2005.

Lob des Sports , Suhrkamp, Fráncfort, 2005. Versión en castellano de Aldo Mazzucchelli: *Elogio de la belleza atlética* , Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte , Fink, Múnich, 2006.

California Graffiti. Bilder vom westlichen Ende der Welt , Hanser, Múnich, 2010.

Unsere breite Gegenwart , Suhrkamp, Fráncfort, 2010. Versión en inglés: *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture* , Columbia University Press, Nueva York, 2014.

Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur , Hanser, Múnich, 2011. Versión en castellano: *Stimmungen/Estados de ánimo. Sobre una ontología de la literatura* , Ediciones Tres Fronteras, Murcia, 2011.

Präsenz , Suhrkamp, Berlín, 2012.

Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart , Suhrkamp, Berlín, 2012. Versión en castellano de Aldo Mazzucchelli: *Después de 1945: la latencia como origen del presente* , Universidad Iberoamericana, México, 2015.

En progreso: «*Prosa der Welt*»: *Diderot, Goya, Lichtenberg, Mozart*, Suhrkamp, Berlín, 2019.

Fuentes y agradecimientos

La introducción de René Scheu y el texto inicial de Hans Ulrich Gumbrecht, así como la conversación autobiográfica al final del libro, se han publicado en esta obra por primera vez. Forman parte de un proyecto periodístico más amplio. Los demás textos incluidos en este volumen fueron escritos en distintas ocasiones y en diversos contextos entre 2010 y 2018. Todos ellos han sido revisados y actualizados para esta publicación, pero se ha procurado mantener el redactado original. Los textos aparecieron por primera vez en el *Neue Zürcher Zeitung* y en el blog del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, salvo dos excepciones: un ensayo escrito para la revista liberal de debate *Schweizer Monat* y otro para *Die Welt*. Tanto el autor como el editor agradecen a las editoriales el permiso para reimprimirlos.

Notas

[1](#) . Véase Derrida, Jacques, *Grammatologie* , Fráncfort, 1994, pp. 19 y ss. Versión en castellano de Óscar del Barco y Conrado Ceretti: *De la gramatología* , Siglo XXI, México, 2012. Véase también Derrida, Jacques, *Die Stimme und das Phänomen* , Fráncfort, 2003, pp. 103 y ss. Versión en castellano de Patricio Peñalver: *La voz y el fenómeno* , Pre-Textos, Valencia, 1995.

2 . Consultar la anécdota con Derrida en el campus de Stanford, en la página 231 de este libro.

[3](#) . Entrevista de Florian Schwab a Peter Thiel:
<<https://www.weltwoche.ch/ausgaben/2018-29/artikel/en-hypnotische-massenphanomene-die-weltwoche-ausgabe-29-2018.html>> (en alemán, consultado en noviembre de 2019).

⁴ . <<https://www.nzz.ch/feuilleton/man-darf-ihn-einen-gelehrten-helden-in-der-postheroischen-zeit-nennen-der-romanist-hans-ulrich-gumbrecht-hat-grund-zu-feiern-ld.1394415>> (consultado en noviembre de 2019).

[1](#) . Véase Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch, Leben – Werk – Schule* , J. B. Mezler, Stuttgart, 2003, p. 24.

2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über Ästhetik II*, en: Werke in 20 Bänden, vol. 17, cap. 2: «Das Ideal der klassischen Kunstform», Fráncfort, 1986, pp. 87 y ss. Versión castellana de Alfredo Brotons Muñoz: *Lecciones sobre la estética*, segunda parte, segunda sección, cap. 2: «El ideal de la forma artística clásica», Akal, Madrid, 2007.

[3](#) . Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* , en *ibid.*, vol. 12, p. 109. Versión en castellano de José Gaos: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* , Alianza, Madrid, 2008.

[4](#) . Véase el análisis hecho por René Scheu de la metáfora mencionada en el capítulo «Die Lichtung oder Vom “dunklen Licht” einer Metapher», en *Das schwache Subjekt* , Viena, 2008, pp. 203-230.

[5](#) . Heidegger, Martin, *Was heisst Denken* , 4.^a ed., Tübingen, 1984, p. 142.
Versión castellana de Raúl Gabás, *¿Qué significa pensar?* , Trotta, Madrid, 2005.

[6](#) . Sobre la cuestión del giro, véase de nuevo *Das schwache Subjekt* , op. cit., especialmente el capítulo «Die Kehre als Zukehr oder Warum Heidegger ein Phänomenologe ist», pp. 115-130.

¹ . Se conocen como reformas Hartz I-IV toda una serie de medidas implementadas en Alemania entre 2003 y 2005 destinadas a incrementar la eficiencia de las políticas activas de empleo. Peter Hartz, al que deben el nombre, lideró la comisión encargada de asesorar al Gobierno. (*N. de la t.*)

¹ . Heidegger, Martin, «Schöpferische Landschaften: Warum bleiben wir in der Provinz?», en *Denkerfahrten* , Fráncfort, 1983, pp. 9-13. Versión castellana de Nicolás González Varela, «Paisaje creador: ¿por qué permanecemos en la Provincia?», disponible en <https://filosofiacontemporanea.wordpress.com/2007/04/19/heidegger-%C2%BFporque-permanecemos-en-la-provincia/>.

¹ . Adorno, Theodor W., «Theorie der Halbbildung» (1959), en *Gesammelte Schriften* , vol. 8: Soziologische Schriften 1, Fráncfort, 1972, pp. 93-121. Versión castellana de Víctor Sánchez de Zavala: «Teoría de la seudocultura», en *Sociología* , Taurus, Madrid, 1986, pp. 175-199.

[1](#) . Hegel, op. cit., vol. 12, p. 109.

1. Karl May era escritor de novelas juveniles, por lo que aquí, seguramente, haya cierto componente de ironía. (*N. de la t.*)

2. En alemán, «Unter den Talaren, Muff von tausend Jahren». Se convirtió en uno de principales eslóganes de los movimientos estudiantiles alemanes de los años sesenta. La toga hace alusión a las estructuras elitistas, que, según los estudiantes, aún mantenían una tradición obsoleta y más que cuestionable. Además, la protesta incluye la convicción de que la investigación de los crímenes del Tercer Reich (o Reich de los mil años) durante los años de posguerra había sido cuando menos insuficiente. (*N. de la t.*)

3 . Benno Ohnesorg fue un estudiante alemán que murió en el sesenta y siete durante una manifestación en Berlín occidental por disparos de la policía; su asesinato se convirtió en un símbolo para el movimiento estudiantil y dio pie a la guerrilla urbana «Movimiento 2 de junio», de corte anarquista, en parte aliada con el RAF (Fracción del Ejército Rojo), grupo terrorista alemán con ideales anticapitalistas y antiimperialistas, operativo hasta los años noventa. Rudi Dutschke fue el representante más conocido del movimiento estudiantil de los sesenta y portavoz de la Oposición Extraparlamentaria (APO). La APO inicialmente protestaba contra la aprobación de la ley de emergencia, que otorgaba poderes especiales al Gobierno en caso de excepción, pero tras el asesinato de Ohnesorg radicalizaron su discurso. De hecho, Dutschke fue víctima, en 1968, de un atentado a manos de un joven de la ultraderecha anticomunista. Sus reivindicaciones no calaron en la sociedad alemana y el movimiento terminó en el sesenta y nueve, con el nuevo Gobierno social-liberal de Willy Brandt. *(N. de la t.)*

[4](#) . Sozialistische Deutsche Studentenbund o Federación Socialista Alemana de Estudiantes. (*N. de la t.*)

El espíritu del mundo en Silicon Valley

Hans Ulrich Gumbrecht,

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© del diseño de la portada: Sylvia Sans Bassat

© de la ilustración de la portada, Science Source / Album y ©Ralf Hettler / Grafissimo/ Getty

© Hans Ulrich Gumbrecht, 2018

© de la traducción: Silvia Yusta Fernández, 2020

© Editorial Planeta, S.A., 2020

© de esta edición: Centro de Libros PAPF, SLU.

Deusto es un sello editorial de Centro de Libros PAPF, SLU.

Av. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona

www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2020

ISBN: 978-84-234-3201-1 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta